

Wahrheit und Revolution: Studien zur Grundproblematik der Marx'schen Gesellschaftskritik

Bohlender, Matthias; Schönfelder, Anna-Sophie; Spekker, Matthias

Veröffentlichungsversion / Published Version

Monographie / monograph

Zur Verfügung gestellt in Kooperation mit / provided in cooperation with:

transcript Verlag

Empfohlene Zitierung / Suggested Citation:

Bohlender, M., Schönfelder, A.-S., & Spekker, M. (2020). *Wahrheit und Revolution: Studien zur Grundproblematik der Marx'schen Gesellschaftskritik*. (Edition Politik, 90). Bielefeld: transcript Verlag. <https://doi.org/10.14361/9783839450673>

Nutzungsbedingungen:

Dieser Text wird unter einer CC BY Lizenz (Namensnennung) zur Verfügung gestellt. Nähere Auskünfte zu den CC-Lizenzen finden Sie hier: <https://creativecommons.org/licenses/by/4.0/deed.de>

Terms of use:

This document is made available under a CC BY Licence (Attribution). For more information see: <https://creativecommons.org/licenses/by/4.0>

Matthias Bohlender,
Anna-Sophie Schönfelder,
Matthias Spekker

WAHRHEIT UND REVOLUTION

Studien zur Grundproblematik
der Marx'schen Gesellschaftskritik

Matthias Bohlender, Anna-Sophie Schönfelder, Matthias Spekker
Wahrheit und Revolution

Die freie Verfügbarkeit der E-Book-Ausgabe dieser Publikation wurde ermöglicht durch den Fachinformationsdienst Politikwissenschaft POLLUX



und ein Netzwerk wissenschaftlicher Bibliotheken zur Förderung von Open Access in den Sozial- und Geisteswissenschaften (transcript, Politikwissenschaft 2020)

Die Publikation beachtet die Qualitätsstandards für die Open-Access-Publikation von Büchern (Nationaler Open-Access-Kontaktpunkt et al. 2018), Phase 1 https://oa2020-de.org/blog/2018/07/31/empfehlungen_qualitätsstandards_oabücher/

Universitätsbibliothek **Bayreuth** |
Universitätsbibliothek der Humboldt-
Universität zu **Berlin** | Staatsbibliothek
zu **Berlin** | Universitätsbibliothek FU
Berlin | Universitätsbibliothek **Bielefeld**
(University of Bielefeld) | Universitäts-
bibliothek der Ruhr-Universität **Bochum**
| Universitäts- und Landesbibliothek |
Sächsische Landesbibliothek - Staats- und
Universitätsbibliothek **Dresden** | Universitäts-
bibliothek **Duisburg-Essen** | Univer-
sitäts- u. Landesbibliothek **Düsseldorf** |
Universitätsbibliothek **Erlangen-Nürnberg**
| Universitätsbibliothek Johann Christian
Senckenberg | Universitätsbibliothek
Gießen | Niedersächsische Staats- und Uni-
versitätsbibliothek **Göttingen** | Universitäts-
bibliothek **Graz** | Universitätsbibliothek der
FernUniversität in **Hagen** | Martin-Luther-
Universität **Halle-Wittenberg** | Staats- und
Universitätsbibliothek Carl von Ossietzky,
Hamburg | Technische Informations-
bibliothek **Hannover** | Gottfried Wilhelm
Leibniz Bibliothek - Niedersächsische

Landesbibliothek | Universitätsbibliothek
Kassel | Universitäts- und Stadtbibliothek
Köln | Universität **Konstanz**, Kommuni-
kations-, Informations-, Medienzentrum
| Universitätsbibliothek **Koblenz-Landau** |
Universitätsbibliothek **Leipzig** | Zentral- u.
Hochschulbibliothek **Luzern** | Universitäts-
bibliothek **Mainz** | Universitätsbibliothek
Marburg | Ludwig-Maximilians-Universität
München Universitätsbibliothek | Max
Planck Digital Library | Universitäts- und
Landesbibliothek **Münster** | Universitäts-
bibliothek **Oldenburg** | Universitätsbiblio-
thek **Osnabrück** | Universitätsbibliothek
Passau | Universitätsbibliothek **Potsdam** |
Universitätsbibliothek **Siegen** | Universitäts-
bibliothek Vechta | Universitätsbibliothek
der Bauhaus-Universität **Weimar** | Univer-
sitätsbibliothek **Wien** | Universitätsbibliothek
Wuppertal | Universitätsbibliothek **Würz-
burg** | Zentralbibliothek **Zürich** | Bundes-
ministerium der Verteidigung - Bibliothek |
Landesbibliothek **Oldenburg**

Matthias Bohlender, Anna-Sophie Schönfelder, Matthias Spekker

Wahrheit und Revolution

Studien zur Grundproblematik der Marx'schen Gesellschaftskritik

[transcript]

Gefördert mit Mitteln der Deutschen Forschungsgemeinschaft

Bibliografische Information der Deutschen Nationalbibliothek

Die Deutsche Nationalbibliothek verzeichnet diese Publikation in der Deutschen Nationalbibliografie; detaillierte bibliografische Daten sind im Internet über <http://dnb.d-nb.de> abrufbar.



Dieses Werk ist lizenziert unter der Creative Commons Attribution 4.0 Lizenz (BY). Diese Lizenz erlaubt unter Voraussetzung der Namensnennung des Urhebers die Bearbeitung, Vervielfältigung und Verbreitung des Materials in jedem Format oder Medium für beliebige Zwecke, auch kommerziell. (Lizenztext:

<https://creativecommons.org/licenses/by/4.0/deed.de>)

Die Bedingungen der Creative-Commons-Lizenz gelten nur für Originalmaterial. Die Wiederverwendung von Material aus anderen Quellen (gekennzeichnet mit Quellenangabe) wie z.B. Schaubilder, Abbildungen, Fotos und Textauszüge erfordert ggf. weitere Nutzungsgenehmigungen durch den jeweiligen Rechteinhaber.

Erschienen 2020 im transcript Verlag, Bielefeld

© **Matthias Bohlender, Anna-Sophie Schönfelder, Matthias Spekker**

Umschlaggestaltung: Maria Arndt, Bielefeld

Druck: Majuskel Medienproduktion GmbH, Wetzlar

Print-ISBN 978-3-8376-5067-9

PDF-ISBN 978-3-8394-5067-3

EPUB-ISBN 978-3-7328-5067-9

<https://doi.org/10.14361/9783839450673>

Gedruckt auf alterungsbeständigem Papier mit chlorfrei gebleichtem Zellstoff.

Besuchen Sie uns im Internet: <https://www.transcript-verlag.de>

Unsere aktuelle Vorschau finden Sie unter www.transcript-verlag.de/vorschau-download

Inhalt

Einleitung

Matthias Bohlender, Anna-Sophie Schönfelder, Matthias Spekker 7

»ihrem Wesen nach kritisch und revolutionär«

Wahrheit in Marx' wissenschaftlicher Gesellschaftskritik

Matthias Spekker..... 25

Untergehende oder moderne Herrschaftsformen?

Marx über Revolution und Restauration in Europa

Anna-Sophie Schönfelder 77

Wahrheit und Macht

Zur Kritik revolutionärer Subjektivierung bei Marx und Stirner

Matthias Bohlender 117

Literatur.....167

Über die Autorin und die Autoren..... 183

Einleitung

Matthias Bohlender, Anna-Sophie Schönfelder, Matthias Spekker

»Die Frage, ob dem menschlichen Denken – gegenständliche Wahrheit zukomme – ist keine Frage der Theorie, sondern eine *praktische* Frage. In der Praxis muß der Mensch die Wahrheit i.e. Wirklichkeit u. Macht, Diesseitigkeit seines Denkens beweisen.«

Karl Marx, *ad Feuerbach*¹

Im politisch ereignisreichen Jahr 1968 hielt Max Horkheimer zum 150. Geburtstag von Marx einen äußerst bemerkenswerten Vortrag mit dem Titel *Marx heute*. Erst gegen Ende des Vortrags allerdings, nachdem Horkheimer den Wahrheitskern der Marx'schen Gesellschaftskritik herausgearbeitet und das Überholte an den Marx'schen Einsichten fein säuberlich davon getrennt und ausgewiesen hat, wird deutlich, worin die unmittelbare Intention und die aktuelle politische Stoßrichtung des Vortrags bestanden: »Wie dem auch sei,« heißt es darin plötzlich sehr abrupt, »die Zeit ist gekommen, endlich die Marxsche Lehre im Westen zu einem der zentralen Themen der Bildung zu erheben. Nicht weil sie in einem großen Teil des Ostens beim Aufholen des westlichen industriellen Vorsprungs als genehme Ideologie fungiert [...], sondern um der eigenen Zukunft willen hat nunmehr ihre Übermittlung vielen antiquierten historischen und sonstigen Lehrstoffen in Schulen, Hochschulen und Universitäten zumindest gleich-, wenn nicht vorangesetzt zu werden.« (Horkheimer 1972: 158) Die Einbeziehung von Marx und seiner Geschichts- und Gesellschaftstheorie in das Curriculum des schulischen und universitären Unterrichts ist für Horkheimer eine Frage von höchster gesellschaftli-

1 MEGA² IV/3: 20

cher Dringlichkeit, weil in und mit ihr – für Horkheimer vielleicht zum letzten Mal in der Geschichte des Denkens – eine Aufgabe und ein Ziel für die Menschen, insbesondere für die »junge Generation« (ebd.), gestellt und formuliert wurde: nämlich die Herstellung des »Reichs der Freiheit« (ebd.: 159). Marx habe fortgesetzt und weitergeführt, was die Aufklärung seit Kant den Menschen versprochen hatte; seine Zielsetzung stehe im vollen »Einklang mit den Tendenzen bürgerlicher Geschichtsphilosophie« (ebd.: 158). Alle Ideale der Gesellschaft, ob theologischer oder idealistischer Art, seien mehr oder minder der Wissenschaft zum Opfer gefallen, nur der Sozialismus, »im Sinne gemeinsamer Naturbeherrschung, Abschaffung der Unterschiede von Besitz und Notstand, Garantie der größten, nur durch die Erfordernisse friedlichen Zusammenlebens eingeschränkten individuellen Unabhängigkeit« (ebd.), erscheint Horkheimer als die aktuell mögliche und zukünftige Auflösung des Gangs der Geschichte. Für Horkheimer geht es darum, mit Marx eine gerade rebellierende junge Generation kritisch zu bilden und auszubilden, die das praktische Ziel eines »ewigen Friedens« (Kant) oder eines »Reichs der Freiheit« (Marx) noch nicht vergessen oder aufgegeben hat.

Zwei Dinge sind an diesem Vortrag von Horkheimer aufschlussreich, und zwar zum einen der offensichtliche politische Impetus, der diesem Vortrag zugrunde liegt: Marx muss nun endlich im Zuge der Reformen an den Universitäten umfassend in Geschichtsschreibung, Sozialwissenschaften, Ökonomie und Philosophie Eingang finden und sogar zum bevorzugten Lehrstoff gemacht werden. Wir befinden uns am Anfang einer sich dann in den 1970er Jahren durchsetzenden Akademisierung der Marx'schen Theorie und Gesellschaftskritik. Was bis dahin lediglich vereinzelt in Hörsälen und Oberseminaren über Marx zur Kenntnis gebracht und in außeruniversitären Zirkeln und Arbeitsgruppen sich angeeignet wurde, soll nun – nicht zuletzt vielleicht auch aus Gründen der gelehrten Aufsicht und Kontrolle – breitenwirksam in der grundständigen Lehre seinen Platz finden. Doch die von Horkheimer angemahnte Pflicht und Dringlichkeit, die akademischen Türen für Marx zu öffnen, sind nicht ohne einen Preis zu haben, der hier schon sichtbar und der bis in die Gegenwart hineinreichen wird. Das eben ist der zweite bemerkenswerte Aspekt von Horkheimers Rede: dass sie im Grunde ihrem Auditorium gegenüber, nämlich den Bildungspolitikern, den Hochschulleitungen und den professoralen Kollegen und (wenigen) Kolleginnen, einen akademisierten, bürgerlich-humanistischen Marx präsentiert, der zwar noch nicht ganz reibungslos in die Welt der klassischen Denker aufgenommen werden kann, der aber doch beträchtlich an politischem und gesellschaftlichem Be-

unruhigungspotential eingebüßt hat. Während Horkheimer also die Marx'sche Gesellschaftskritik als unabwendbaren Ausgangspunkt einer gebildeten jungen Generation beschwört, nimmt er denen, die darin schon den ersten Schritt in den Kommunismus erblicken, die Angst und zerstreut ihre Bedenken. Denn er wird nicht müde, zu betonen, dass Marx natürlich in bestimmten Punkten geirrt habe: So sei etwa die Verbindung des Sozialismus »mit dem Klassenkampf überholt« (ebd.). Auch müsse die »Verwirklichung des Ideals« von Marx – das ›Reich der Freiheit‹ – keineswegs mehr mit einer »Abschaffung der Klassen« identisch gedacht werden, wie überhaupt das Ziel der Marx'schen Bestrebungen »in Wahrheit Proletariern nicht näher als den aufgeklärten Bürgern« liege (ebd.). Kein Klassenkampf also, kein revolutionäres proletarisches Subjekt, keine Partei, keine klassenlose Gesellschaft, kein Kommunismus, keine Revolution! Letztlich denkt sich Horkheimer die Verwirklichung des Marx'schen Ideals nicht als eine notwendige historische Bewegung zur radikalen, mitunter gewalttätigen Umwälzung der bürgerlich-kapitalistischen Gesellschaft, sondern geradezu als einen globalen humanistischen Akt einer sozialphilosophisch aufgeklärten technisch-ökonomischen Elite, wie man sie aus Francis Bacons *Nova Atlantis* oder den Utopien Saint-Simons kennt:

»Wäre es möglich, so etwa ließe sich fragen, sachverständige Menschen in der Gegenwart zu vereinigen, um einen bis in alle Einzelheiten durchdachten und sachlich erfüllbaren Plan zur Überwindung der Not zu entwerfen, unter der Verpflichtung, politische Bedingungen, nationale Rücksichten außer acht zu lassen? Wäre in Jahren hingebender Arbeit einzig aufgrund genauer Forschung zu bestimmen, was ein Land mit seinen Rohstoffen und Maschinen zu leisten hätte, ohne auch nur einen seiner Bürger schlechter zu stellen, um die Nahrungsmittel und Instrumente zu liefern, die Lagerhäuser und Transportwege herzustellen, den Geburtenzuwachs zu regeln, damit in einer ungefähr zu berechnenden Zeit niemand auf der Erde hungern muß, damit Spitäler geschaffen, medizinisches Personal erzogen und bereitgestellt, Epidemien verhütet werden, schließlich jeder eine menschenwürdige Wohnung hat?« (Ebd.: 159)

Für Horkheimer steht fest, dass Marx die Wahrheit der bürgerlichen Gesellschaft ausgesprochen hat, die Wahrheit nämlich, dass diese Gesellschaft immer noch und geradezu auf irrationale Art und Weise Herrschaft, Ungleichheit, Mangel und materielle Not erzeugt, obwohl längst schon das gesellschaftliche Wissen und die ökonomischen Mittel vorhanden wären, eine so-

lidarische, herrschaftsfreie und menschliche Gesellschaft zu errichten. Es ist diese Wahrheit, die Horkheimer in die schulischen, universitären und akademischen Räume hineinragen und dort zirkulieren sehen will – mit dem möglichen, von ihm beschriebenen Ziel der Herausbildung einer neuen humanistischen Elite, die die Kraft aufbringt und das vorhandene Wissen einsetzt, um diese solidarische Gesellschaft zu verwirklichen. Horkheimer will die Wahrheit der Marx'schen Gesellschaftskritik zirkulieren lassen, aber er glaubt, sie ohne ihre politische Dimension, ohne Klassenkampf, ohne Proletariat und ohne Kommunismus zirkulieren lassen zu können – kurz und plakativ formuliert: Er will die *Wahrheit* der Gesellschaftskritik, aber *ohne Revolution*. Der Preis, den Horkheimer, gewollt oder ungewollt, für diese Abspaltung und Zurückweisung der revolutionären Dimension von Gesellschaftskritik zahlen muss, ist letztlich der, einen Schritt hinter die Gesellschaftskritik von Marx zurückfallen zu müssen, um ein bürgerlich-humanistisches Expertenprojekt zu imaginieren, das Wahrheit selbst als ein schon fertiges Erkenntnisprodukt begreift, bereit, in einen technisch-ökonomischen Realisierungsprozess eingespeist zu werden.

Natürlich hatte Horkheimers Plädoyer für die Wahrheit ohne Revolution im Jahr 1968 einen spezifischen historisch-politischen Sinn: Der Blick nach Osten in die Länder, die unter der ideologischen und praktischen Herrschaft des Sowjetmarxismus standen, hatte spätestens mit der Niederschlagung des ungarischen Aufstandes 1956 gezeigt, dass sich dort die Marx'sche Gesellschaftskritik unter Bedingungen der bolschewistischen Revolution in einen stalinistischen Albtraum verwandelt hatte.² Wollte man also die Marx'sche Wahrheit der Gesellschaftskritik unter Bedingungen des Kalten Krieges, des ›real-existierenden Sozialismus‹ und einer sich im Zuge der weltweiten Studentenbewegungen formierenden neuen antikommunistischen Welle in die akademischen Räume einführen, so musste man ›Marx‹ auf größtmögliche Distanz zum ›Marxismus‹ bringen; man musste seine Gesellschaftskritik entweder als streng wissenschaftliche Kritik der politischen Ökonomie oder als sozialphilosophische Kritik bürgerlich-gesellschaftlicher Lebensformen lesen. Es galt zumindest, jede ernsthafte, systematisch notwendige Verbindung

2 Horkheimers alter Mitstreiter Herbert Marcuse hat schon 1957 mit seiner heute fast vergessenen Studie über *Die Gesellschaftslehre des sowjetischen Marxismus* gezeigt, dass der Marxismus von Lenin und Stalin an den eigenen von Marx entwickelten theoretischen Prämissen gemessen und einer radikalen Kritik unterzogen werden konnte; vgl. Marcuse 1974.

zwischen der Marx'schen Gesellschaftskritik (›kritische Sozialphilosophie‹, ›kritische Gesellschaftstheorie‹) und dem Marx'schen politischen Projekt einer kommunistischen Revolution (›Diktatur des Proletariats‹, ›klassenlose Gesellschaft‹) zu bestreiten.

Heute kann man sagen, dass tatsächlich auf diese Weise Marx und seine Gesellschaftskritik in den Hochschulen, Universitäten und Akademien angekommen sind und überdauert haben. Ob Horkheimer heute, fünfzig Jahre nach seiner Rede von der Dringlichkeit, die Marx'sche Gesellschaftskritik zu studieren, mit dieser Art von ›Überdauerung‹ und Tradierung zufrieden wäre, kann vielleicht bezweifelt werden, doch lässt sich feststellen: Die Marx'sche Kritik der politischen Ökonomie ist heute Teil einer umfassenden und weltweiten Marx-Forschung; die äußerst erfolgreiche Fortführung der zweiten Marx-Engels-Gesamtausgabe (MEGA²) nach 1990 hat insgesamt der akademischen Beschäftigung mit Marx einen außerordentlichen Schub gegeben. Auch im Bereich der sozialphilosophischen Kritik von Lebensformen hat es eine universitäre Tradierung und Weiterführung der Marx'schen Gesellschaftskritik gegeben, die heute beispielsweise mit Namen wie Axel Honneth und Rahel Jaeggi verknüpft sind. Nimmt man allerdings den Essayband von Honneths *Idee des Sozialismus* (Honneth 2015) zur Hand, so hat man doch eher den Eindruck, hier gehe es darum, die Marx'sche Gesellschaftskritik so sanft und unauffällig wie möglich aus der sozialphilosophischen Kritik auszutreiben. Marx fungiert hier nur noch als Stichwortgeber eines vermeintlich ›sozialistischen‹ Projekts, das kaum mehr vom Sozialliberalismus des frühen 20. Jahrhunderts (John Dewey, Karl Polanyi) zu unterscheiden ist. Die bürgerliche Gesellschaft wird nicht mehr als Herrschaftsform begriffen, die überwunden werden muss, sondern als Sphäre von Markt, Demokratie und Freiheit letztlich zu retten versucht vor ihren vermeintlich historisch kontingenten Fehlentwicklungen und Überformungen. So soll es die Aufgabe des Sozialismus sein, »den Begriff des Marktes von allen ihm nachträglich zugefügten Beimischungen kapitalismusspezifischer Eigenschaften [...] wieder zu reinigen, um ihn so auf seine moralische Belastbarkeit hin prüfen zu können« (ebd.: 107), wie überhaupt die Wahrheit des Sozialismus nun verstanden werden soll als »die spezifisch moderne Artikulation der Tatsache [...], daß im historischen Prozeß stets neue, je nach gesellschaftlichen Umständen variierende Gruppen Anstrengungen unternehmen, den eigenen, bislang unberücksichtigten Ansprüchen öffentlich dadurch Gehör zu verschaffen, daß sie Kommunikationsbarrieren niederreißen und dementsprechend Spielräume sozialer Freiheit zu erweitern versuchen« (ebd.: 104). Und vielleicht ist diese Art der ›Tra-

dierung«, der Rezeption und des Umgangs mit der Marx'schen Gesellschaftskritik im akademischen Raum geradezu symptomatisch. Als Horkheimer 1968 den Wahrheitskern der Marx'schen Gesellschaftskritik in den akademischen Räumen zirkulieren lassen wollte, musste er einen Preis zahlen, nämlich die Abkopplung oder Isolation der Wahrheit von der Revolution. Heute, 50 Jahre später und unter völlig anderen historisch-gesellschaftlichen Bedingungen, zeigt sich zwar, dass ein wissenschaftlicher und sozialphilosophischer Marx tatsächlich Eingang gefunden hat in die akademischen Räume, dass nun aber mit der Revolutionsperspektive auch der Wahrheitsanspruch der Gesellschaftskritik selbst geschleift worden ist.

Es ist nun die Grundintention des vorliegenden Bandes und der drei darin versammelten Studien, aufzuzeigen, dass der Wahrheitsanspruch der Marx'schen Gesellschaftskritik nicht nur nicht zu lösen ist von deren kommunistischer Motivation und dem Ziel der revolutionären Umwälzung ihres Gegenstands, der bürgerlichen Gesellschaft, sondern dieser inwendige Zusammenhang von Analyse und politischem Einsatz, von theoretischer Kritik und revolutionärer Zielsetzung, von *Wahrheit und Revolution*, gerade den Kern der Marx'schen Wissenschaftlichkeit darstellt, sie nur so denkbar und verstehbar ist. Schon in unserer vorherigen gemeinsamen Publikation (Bohlender/Schönfelder/Spekker 2018) haben wir zu zeigen versucht, dass innerhalb der gegenwärtigen Marx-Forschung und -Rezeption im Hinblick auf die Marx'sche Gesellschaftskritik ein grundlegendes Missverständnis vorherrscht: die Vorstellung nämlich, man könne die politische Stimme Marxens aus der wissenschaftlichen Kritik verbannen oder einfach ignorieren; die Vorstellung, man könne ohne große substantielle Verluste die wissenschaftliche Stimme Marxens isolieren und die politische, die kommunistisch-revolutionäre und mitunter eben auch die gewalttätige, beunruhigende, irritierende Seite seines Denkens in den Bereich des ›Unwissenschaftlichen‹, des historisch Kontingenten verweisen. Demgegenüber hat unsere *Genealogie der Gesellschaftskritik* in einer Reihe von Einzelstudienstudien³ offenlegen können, dass Gesellschaftskritik bei Marx zutiefst eingelassen ist in je spezifische politische Konstellationen und dass erst im ›Handgemenge‹ mit den jeweiligen Gegnern und Antagonisten die Marx'sche Gesellschaftskritik Kontur annimmt. Doch das ›Handgemenge‹ ist nicht nur ein konstitutiver Geltungsgrund der

3 Siehe neben den Beiträgen im genannten Sammelband insbesondere Bohlender 2016 u. 2019, Schönfelder 2016 und Spekker 2016 u. 2017.

Marx'schen Kritik. Auch umgekehrt gilt: Die theoretischen Gründe, die wissenschaftlichen Argumentationen und die analytische Kritik des Marx'schen Projekts sind Teil eines performativ-politischen Einsatzes für die Umwälzung der bürgerlich-kapitalistischen Gesellschaft, ja sie sind selbst gewichtiger Teil einer sich historisch vollziehenden Bewegung für eine kommunistische Revolution.

Im Übrigen ist hier auch eine wesentliche Differenz zu markieren zwischen einer *Gesellschaftskritik*, die sich selbst als Ausdruck einer umfassenden historischen Bewegung zur revolutionären Beseitigung der kapitalistisch formierten Herrschaftsverhältnisse begreift, und einer in den selbstgesteckten Grenzen der Philosophie, Epistemologie oder Wissenschaft verbleibenden Kritik in der Tradition der bürgerlichen Aufklärung, die, wo sie sich politisch äußert, lediglich die Grenzen bestimmt, innerhalb derer eine praktische Verbesserung von Herrschaftsverhältnissen, also eine Verwandlung von Herrschaft in Regierung, Governance, Demokratie, Mitbestimmung, Partizipation etc., prinzipiell möglich und über die hinaus Veränderung sinnlos und unmöglich ist. *Gesellschaftskritik* hingegen, die ihren historischen Anfang bei Marx hat, zielt auf die bürgerlich-kapitalistische Gesellschaftsformation *als Ganzes*. Auch hier wird noch einmal offensichtlich, wie eng *Wahrheit und Revolution* bei Marx verzahnt sind: Ist als Wahrheit dieser Gesellschaft begrifflich entfaltet und festgemacht, dass diese in ihren geschichtlich gewordenen Herrschaftsformen eine *grundsätzliche* Verkehrung der praktischen menschlichen Weltbezüge, zugleich aber auch die Subjekte und Mittel hervorgebracht hat, um diesen Zustand grundlegend umzuwälzen, dann ist hier nicht ein *mögliches* Ziel, eine *mögliche* Aufgabe, ein Vorschlag oder Reformplan formuliert. Mit der wissenschaftlichen Analyse, Darstellung und somit Kritik dieser Gesellschaft werden die Protagonistinnen und Protagonisten, die Subjekte dieser so ausgemachten geschichtlichen Wahrheit, in die kommunistische Selbstorganisation und die Arbeit der revolutionären Beseitigung dieser Gesellschaft getrieben, von der kein Abweichen geduldet werden kann. Für diesen Modus der Verknüpfung von Wahrheit und Revolution haben Marx und Engels gar eine neue politische Textgattung entwickelt und im *Manifest der Kommunistischen Partei* exemplifiziert.

Es wäre also ein großes Missverständnis, zu glauben, man könne die Marx'sche Gesellschaftskritik problemlos ihrer revolutionären, politisch-performativen Dimension entkleiden, und übrig bliebe ein wissenschaftlicher, erkenntnistheoretischer oder sozialphilosophischer Kern, der die letzten anderthalb Jahrhunderte überdauert hätte, – ein akademisch zu bearbeitender,

aber politisch aseptischer Kern, den man beruhigten Gewissens, weil weitab von den historischen und aktuellen Instrumentalisierungen dieser Gesellschaftskritik in den Marxismen des 19., 20. und 21. Jahrhunderts, zirkulieren lassen könnte. Man würde damit nicht nur den Grundgedanken (Revolution und klassenlose Gesellschaft) und den spezifischen Modus (performativ-politischer Einsatz) der Marx'schen Gesellschaftskritik verfehlen; man würde darüber hinaus auch die ungeheure Breite und Tiefe in der praktischen Durchführung dieser Gesellschaftskritik unterschlagen. Denn die tatsächliche Praxis der Gesellschaftskritik, die Marx von 1844 an zusammen mit Engels ausgearbeitet und die er fast vierzig Jahre lang vorangetrieben hat, umfasst vielfältige Themenbereiche und mediale Felder, wie die vorliegenden Studien verdeutlichen werden: Natürlich ist die *Wissenschaft* dasjenige Feld der Kritik der kapitalistischen Produktionsweise, in das Marx zeitlebens die umfangreichsten Anstrengungen fließen ließ. Hier gelingt es ihm nicht nur, den unter den ökonomischen Formen versteckten und sich durch sie hindurch bewegenden bürgerlichen Herrschafts- und Ausbeutungszusammenhang aufzuschlüsseln und so zu zeigen, dass diese Produktionsweise im Interesse einer befreiten Gesellschaft weder reformiert noch dadurch verändert werden kann, dass man sie mit ihren eigenen Gerechtigkeitsidealen konfrontiert, die lediglich durch Lug und Betrug pervertiert würden. Zugleich hängt sein Begriff dieser Produktionsweise als einer *verkehrten, negativen* sowohl in seinen epistemischen Voraussetzungen inwendig mit seiner kommunistischen Zielsetzung zusammen, wie er diese als *bestimmte Negation* darstellt, die notwendig in diesen Verhältnissen heranreift und zur politisch-praktischen Umsetzung drängt.

Doch nicht minder bedeutsam als das Feld der Wissenschaft sind für die Gesellschaftskritik auch noch (mindestens) zwei weitere Felder, auf denen Marx seine gesellschaftskritische Aktivität entfaltet, die in der heutigen Forschung jedoch zumeist kaum Beachtung finden: Da ist vor allem das Feld der *journalistischen Praxis* zu nennen, in der Marx die Gelegenheit ergreift, einem zeitgenössischen Publikum das revolutionäre Potential der modernen Gesellschaftsform anhand der aktuellen politischen und ökonomischen Ereignisse in Europa vorzuführen. Dabei ist nicht nur an die unzähligen Artikel in einschlägigen sozialistischen und kommunistischen Zeitschriften zu erinnern, sondern gerade auch an die fast zehnjährige journalistische Arbeit für die *New York (Daily) Tribune*, in der Marx die Gesellschaftskritik und damit die kommunistische Stimme des Klassenkampfes nun auf die Weltbühne bringt. Wenn Buch und Monographie das Transportmedium der gesellschaftskriti-

schen Wissenschaft sind, so war Marx doch auch immer daran interessiert, eine eigene Zeitung zu etablieren, die die Gesellschaftskritik in den alltäglichen politischen, sozialen und ökonomischen Kämpfen sichtbar und präsent werden lässt. Allerdings ist ihm das bekanntermaßen nur einmal und für relativ kurze Zeit gelungen: In der Revolution 1848/49 ließ Marx sogar den *Bund der Kommunisten* auf Eis legen, nur um die *Neue Rheinische Zeitung – Organ der Demokratie* (NRhZ) zu gründen, die er als ein entscheidendes Transportmedium seiner Gesellschaftskritik verstand. Im Vollzug der Revolution sollte die NRhZ die Debatten und Diskussionen aufgreifen, begleiten und den revolutionären Kräften immer wieder die Richtung der Kämpfe zeigen, die ausgehend von einer bürgerlichen Revolution in eine endgültige proletarische Revolution in Deutschland und Europa münden würden. Mit dem Verweis auf den *Bund der Kommunisten* ist zudem ein drittes, gewichtiges mediales Feld benannt, auf dem Marx die Gesellschaftskritik artikuliert: die *politische Organisation*. Von den *Kommunistischen Korrespondenz-Komitees* über den *Bund der Kommunisten* bis hin zur *Internationalen Arbeiterassoziation*: Marx hat mit Engels zusammen immer wieder versucht, das gesellschaftskritische Dispositiv in die schon vorhandenen Parteien, Bündnisse und Organisationen der internationalen Arbeiterbewegung einzuschreiben und dort das Programm des kritischen und revolutionären Kommunismus zu etablieren. Denn nicht zuletzt ging es hier darum, jenes proletarische, revolutionäre Subjekt zu finden, zu formieren und zu organisieren, das der Theorie zufolge auf dem Boden der bürgerlich-kapitalistischen Gesellschaft den Klassenkampf ausfechten und die Revolution vollziehen müsse.

Wenn man so will, sind also *Buch*, *Zeitung* und *Partei* die wesentlichen Medien der Gesellschaftskritik. Als solche sind gerade auch die ersteren beiden nicht bloß Formen der theoretischen Reflexion, sondern zugleich selbst Formen der Praxis, die grundlegend auf das zielen, was Marx seit 1843/44 umtreibt: die Arbeit an der Revolution. Blickt man noch einmal auf die zweite Feuerbach-These, so ist diese umfassende praktisch-politische und performative Dimension der Gesellschaftskritik nicht sonderlich erstaunlich, denn die Wahrheit der Gesellschaftskritik ist eine »praktische Frage«; erst im praktischen Vollzug – und das heißt: in der *revolutionären Praxis*⁴ – erweist sich die

4 Man muss diesbezüglich die dritte Feuerbach-These mitlesen: »Das Zusammenfallen des Aenderns der Umstände u. der menschlichen Thätigkeit od. Selbstveränderung kann nur als *revolutionaire Praxis* gefaßt u. rationell verstanden werden.« (MEGA² IV/3: 20)

Wahrheit, Macht und Wirklichkeit dieser Kritik. Die Wahrheit bei Marx ist nicht »nur« ein wissenschaftliches, epistemisches Problem, sie ist in genau diesem Sinne zugleich ein Problem der praktischen Umwälzung ihres Kritikgegenstands und der Formierung eines Subjekts dieser Umwälzung: Sie ist ein *revolutionäres Problem*.

Wahrheit *und* Revolution: Nur wenn man diese beiden Begriffe aufeinander bezieht und zusammendenkt, werden auf der einen Seite der präzise Sinn (revolutionäre Umgestaltung der Gesellschaft), der mediale Umfang (Wissenschaft, Journalismus, Organisation) sowie die politische Intensität (Handgemeine, Gegnerschaft) der Marx'schen Gesellschaftskritik verstehbar. Doch auf der anderen Seite erscheint mit dieser für die Gesellschaftskritik geradezu notwendigen Verbindung von Wahrheitsanspruch und weltgeschichtlicher Beseitigung von Klassenherrschaft eine grundlegende Problematik. Was nämlich unter der Perspektive von Wahrheit *und* Revolution nun in den Fokus rückt, ist die Militanz, der politische Rigorismus einer Gesellschaftskritik, deren Wahrheitsbegriff zugleich die Anweisung auf die revolutionäre Abschaffung ihres Gegenstands inhäriert. Marx versteht seine Gesellschaftskritik nicht als passiv beobachtende Wissenschaft, sondern als Ausdruck einer historischen, revolutionären Bewegung, die gleichsam die Wahrheit über die Gegenwart und die Zukunft der bürgerlichen Gesellschaft als Herrschaftsform ausspricht. In einer bemerkenswerten Passage aus dem *Elend der Philosophie* hat Marx den Status bzw. die Rolle seiner eigenen gesellschaftskritischen Praxis innerhalb der besagten revolutionären Bewegung sehr genau beschrieben und damit den Zusammenhang von wissenschaftlicher Wahrheit und proletarischer Revolution betont:

»Wie die *Oekonomen* die wissenschaftlichen Vertreter der Bourgeoisie sind, so sind die *Sozialisten* und *Kommunisten* die Theoretiker der Klasse des Proletariats. So lange das Proletariat noch nicht genügend entwickelt ist, um sich als Klasse zu konstituieren, und daher der Kampf des Proletariats mit der Bourgeoisie noch keinen politischen Charakter trägt, [...] so lange sind diese Theoretiker nur Utopisten, die um den Bedürfnissen der unterdrückten Klassen abzuhelpfen, Systeme ausdenken und nach einer regenerierenden Wissenschaft suchen. Aber in dem Masse, wie die Geschichte vorschreitet und mit ihr der Kampf des Proletariats sich deutlicher abzeichnet, haben sie nicht mehr nötig, die Wissenschaft in ihrem Kopfe zu suchen; sie haben nur sich Rechenschaft abzulegen von dem, was sich vor ihren Augen abspielt und sich zum Organ desselben zu machen. [...] Von diesem Augenblick an wird die

Wissenschaft bewusstes Erzeugnis der historischen Bewegung, und sie hat aufgehört, doktrinär zu sein, sie ist revolutionär geworden.« (MEGA² I/30: 301 f.)

Ungeachtet dessen, dass Marx hier – wie noch zu problematisieren sein wird – mit dem empiristischen Duktus des Augenscheins die eigenen philosophischen Voraussetzungen seiner Kritik invisibilisiert, ist besonders bemerkenswert, dass er nicht nur einen objektiven Vorgang beschreibt, sondern zugleich Einsicht fordert und einen Imperativ ausspricht: Die Theoretiker des Proletariats ›haben sich Rechenschaft abzulegen und sich zum Organ der Revolution zu machen‹. Darin drückt sich nicht weniger als das zentrale politische Problem aus, das notwendigerweise jeder Gesellschaftskritik innewohnt, die ihre Urteile mit dem wissenschaftlich fundierten Anspruch auf Wahrheit fasst. Begriffliches Denken, das Medium *rationaler* Kritik, zielt auf allgemeingültige, notwendige Urteile. Als Gesellschaftskritik ist dieses Denken aber zugleich immer schon auf praktische Veränderung, ja den revolutionären Umsturz ihres Gegenstands bezogen, und diesen Umsturz kann es zwar mit vernünftigem Interesse antizipieren und vielleicht auch seine adäquate Form bestimmen, doch begibt es sich damit notwendig auf ein Terrain, das nicht mehr unmittelbar seinen universalen Gesetzen gehorcht, aber doch allein der Ort sein kann, an dem sich die Wahrheit der auf die Revolution zielenden Kritik in der geschichtlichen Tat zu erweisen hat.⁵ So ist Marx' begründeter »Wahrheitsabsolutismus« (Marcuse 1962: 282) unausweichlich mit der Frage konfrontiert, wie eigentlich mit all denjenigen zu verfahren sei, die sich nicht zum Organ jener die Wahrheit vollziehenden Revolution machen wollen; die im ›Doktrinären‹ und ›Utopischen‹ verbleiben und die gar dem Vollzug der Bewegung und damit der Wahrheit im Wege stehen. Im Moment der Möglichkeit der Revolution, d.h. in einer sich zuspitzenden antagonistischen Konstellation des Klassenkampfes, muss die Gesellschaftskritik also auch ein Urteil über diejenigen sprechen, die sich nicht zur bewussten Klasse des Proletariats konstituieren (›Kleinbürgertum‹, ›Lumpenproletariat‹), und über diejenigen, die nicht zum historisch richtigen Kommunismus konvertieren (der ›wahre Sozialismus‹ von Grün, der Handwerkerkommunismus von Weitling, der philosophische Kommunismus von Hess, der Sozialismus von Proudhon, später dann der Anarchismus von Bakunin, der Sozialismus von Lassalle etc.). Mit

5 Marx war sich dessen bewusst, und es ist kein Zufall, dass die zweite These *ad Feuerbach*, die dieses Problem auf den Punkt bringt, auch zeitlich am Beginn des Marx'schen Parteibildungsprozesses steht.

Buch, Zeitung und Partei wird also niemals nur *für* das neue kommunistische Projekt einer herrschaftsfreien klassenlosen Gesellschaft gearbeitet, sondern mit derselben Konsequenz auch *gegen* alle, die sich der Verwirklichung dieses Projekts entgegenstellen – und seien es selbst Proletarierinnen und Proletarier, Sozialisten und Kommunistinnen.⁶

Dort, wo man heute mit und in Anknüpfung an Marx versucht, Gesellschaftskritik zu betreiben, hat man die hier beschriebenen Konsequenzen des revolutionären Wahrheitsurteils weitgehend ignoriert, übergangen oder eingeklammert. Auf der Suche nach der reinen wissenschaftlichen oder reinen philosophischen Gesellschaftskritik (und vielleicht auch als Schutz vor den beunruhigenden und irritierenden politischen Folgen) hat man die revolutionäre, kommunistische Stimme verbannt und damit von vornherein verunmöglicht, diese Problematik als eine der Marx'schen Kritik notwendig inhärente überhaupt wahrzunehmen. Diese Problematik aber kann nur dann sichtbar werden, wenn der in die Analyse der bürgerlich-kapitalistischen Gesellschaftsformation eingelassene Wahrheitsanspruch nicht mehr als von der revolutionären Umwälzung dieser Gesellschaft getrennt begriffen wird.

Wenn es die Grundintention dieses Bandes ist, den Zusammenhang von Wahrheit und Revolution, von Analyse und Urteil in der Marx'schen Gesellschaftskritik wieder in den Mittelpunkt zu rücken, dann ist es uns im selben Maße ein Anliegen, das damit einhergehende Beunruhigende und Problematische offenzulegen. Eine Gesellschaftskritik, die sich heute noch mit guten

6 Ausgerechnet Horkheimer war sich dieses unauflösbaren Zusammenhangs zwischen der auf die befreite Gesellschaft gerichteten Wahrheit und der notfalls gewaltsamen Formierung von deren Subjekt einmal sehr bewusst gewesen. So heißt es rund drei Jahrzehnte vor seinem Vortrag über *Marx heute* in seinem programmatischen Aufsatz *Traditionelle und kritische Theorie* noch: »Der Gang der Auseinandersetzung zwischen den fortgeschrittenen Teilen der Klasse und den Individuen, welche die Wahrheit über sie aussprechen, [...] ist als ein Prozeß von Wechselwirkungen zu verstehen, bei dem das Bewußtsein mit seinen befreienden zugleich seine antreibenden, disziplinierenden, aggressiven [in der ursprünglichen Fassung heißt es »gewaltsamen«; d. Verf.] Kräfte entfaltet. Seine Schärfe zeigt sich in der stets gegebenen Möglichkeit der Spannung zwischen dem Theoretiker und der Klasse, der sein Denken gilt. Die Einheit der sozialen Kräfte, von denen die Befreiung erwartet wird, [...] existiert nur als Konflikt, welcher ständig die in ihm begriffenen Subjekte bedroht. In der Person des Theoretikers tritt das deutlich zutage; seine Kritik ist aggressiv nicht nur gegenüber den bewußten Apologeten des Bestehenden, sondern ebensosehr gegenüber ablenkenden, konformistischen oder utopistischen Tendenzen in den eigenen Reihen.« (Horkheimer 2005a: 232 f.)

Gründen auf Marx berufen will, muss sich unseres Erachtens dieser Problematik stellen – nicht nur deshalb, weil man sonst Gefahr läuft, die radikal gesellschaftsverändernde Perspektive dieser Kritik zu schleifen, und am Ende die »Idee des Sozialismus« mit der Vorstellung verwechselt, es gehe lediglich darum, soziale »Kommunikationsbarrieren niederzureißen«, um die »Spielräume sozialer Freiheit zu erweitern« (Honneth 2015: 104). Man muss vor allem auch deshalb die Marx'sche Gesellschaftskritik problematisieren, weil gleichsam auch umgekehrt damit die theoretischen, politischen und gesellschaftlichen Kosten zutage treten, die einer dieser grundlegenden Problematik gegenüber *blinden* Affirmation der »Idee des Kommunismus« verdeckt bleiben müssen. Nur so ist zu erklären, dass man neuerdings auch in Teilen der akademischen Linken wieder mit Lenin und dem Bolschewismus kokettiert und geradezu von einer »Treue« zur Idee, zur Hypothese oder zum Horizont des Kommunismus ausgerechnet in seinen real-sozialistischen Ausformungen schwärmt (Douzinas/Žižek 2012: 12), die »tatsächliche Größe Lenins« (Žižek 2002: 193) wieder feiert und den Terror und die Toten dieser Projekte mit einer eigentümlich verharmlosenden, wenn nicht gar rechtfertigenden Geste so beschreibt:

»Im Hinblick auf den politischen Terror läßt sich die Kluft, die die Ära Lenins vom Stalinismus unterscheidet, genau benennen: zu Lenins Zeiten wurde der Terror offen zugegeben (Trotzki prahlte sogar manchmal großspurig mit der undemokratischen Natur der bolschewistischen Regierung und dem Terror, den sie ausübte), während sich zu Stalins Zeiten der symbolische Status des Terrors völlig veränderte. Terror verwandelte sich in ein öffentlich nicht anerkanntes obszönes und undurchsichtiges Supplement des offiziellen Diskurses.« (Ebd.: 261)

Es scheint hier so, als sei nicht der Terror selbst das Problem, sondern nur der symbolische Status desselben. Ob nun aber offen und anerkannt (von wem eigentlich?) oder verdeckt, ob großmülig oder obszön, ob vom »Genie« Lenin gebilligt oder vom mittelmäßigen Stalin angeordnet: Darüber können diejenigen jedenfalls, die der Terror trifft, keinen gelehrten Diskurs mehr führen. Vielleicht rechnet man auch einfach mit diesen Toten, wie der Maoist Alain Badiou mit den mindestens 750.000 Toten der chinesischen Kulturrevolution rechnet: »Wie soll man sich vorstellen, dass ein Kampf für die totale Neuausrichtung der Macht, für eine gänzliche Neugründung der Staatsform selbst ohne wesentliche materielle und menschliche Opfer vor sich geht?« (Badiou 2014: 60) Die sozialphilosophische *Verharmlosung* des Marx'schen Wahrheits-

anspruchs ist offensichtlich *gar nichts* gegen solchen politischen Wahnsinn, mit dem die bloße Möglichkeit dessen, worauf Marx mit diesem Anspruch zielte, *vernichtet* wird: die vernünftig eingerichtete Gesellschaft, der ›Verein freier Menschen‹.

Die nun folgenden drei Studien zur Marx'schen Gesellschaftskritik und deren Grundproblematik beschäftigen sich jeweils vorwiegend mit einem der drei medialen Felder, auf denen Marx als Wissenschaftler, Journalist und kommunistischer Organisator seine Kritik artikuliert und praktiziert hat.

Mit der ersten Studie soll das grundlegende Wissenschaftsverständnis ausgeleuchtet werden, wie es sich durch das gesamte Marx'sche Werk zieht und seine Höhe schließlich im *Kapital* erreichen wird. Ausgehend von der Feststellung, dass gerade auch hier vielfältige Bezüge auf eine zukünftige kommunistische Gesellschaft zu finden sind, die offenbar nicht nur ausschmückendes Beiwerk zu einem grundsätzlich davon zu trennenden wissenschaftlichen ›Kern‹ der Argumentation darstellen, sondern in die wissenschaftliche Darstellung selbst einfließen, soll hier der grundsätzliche Status dieser Bezüge untersucht werden. Zu diesem Zweck ist es nötig, zunächst einen historischen Sprung zurück zu dem (textlichen) Ort zu machen, an dem Marx erstmals den Kommunismus zum Dreh- und Angelpunkt seiner kritischen Untersuchungen der bürgerlichen Herrschaftsverhältnisse macht: den *Ökonomisch-philosophischen Manuskripten* von 1844. Hier wird Marx den Kommunismus aus den Verhältnissen selbst als deren bestimmte Negation und damit als *Wahrheit*, als das »aufgelöste Räthsel« der bisherigen, sich so als Verkehrung darstellenden Geschichte fassen. Dieser *emphatische Wahrheitsbegriff*, den er maßgeblich in der kritischen Auseinandersetzung mit Hegel entwickelt, zieht sich, wie auch unter Zurückweisung der gängigen Behauptung eines mit der *Deutschen Ideologie* vollzogenen »epistemischen Bruchs« (Althusser) gezeigt werden soll, bis in das wissenschaftliche Hauptwerk Marxens: die Kritik der politischen Ökonomie. So wird deutlich zu machen sein, dass ein *inwendiger Zusammenhang* zwischen Marx' Perspektive auf eine kommunistische, revolutionäre Umwälzung und seiner wissenschaftlichen Kritik der kapitalistischen Produktionsweise besteht; dass Marx' spezifisches Kommunismusverständnis nicht nur die epistemische Voraussetzung seiner systematischen Darstellung ist, sondern die Wahrheit der sich so überhaupt erst begrifflich erschließenden bürgerlichen Verhältnisse deren revolutionäre Aufhebung selbst ist.

Die zweite Studie nähert sich Marx' Sicht auf die politische Situation Europas nach 1848. Wie kann er in einer Zeit, in der die europäischen Regie-

rungen untereinander Allianzen zur Wiederherstellung der vorrevolutionären Ordnung pflegen und ihre Macht gegen innere Opposition absichern, überall Anzeichen der Revolution entdecken? Erklärbar ist diese Perspektive, mit der Marx als Journalist vor ein breites Publikum tritt, mit seinem Anspruch, das Zeitgeschehen gerade nicht nur mittels Beobachtung der gegenwärtigen Kräfteverhältnisse *abbilden*, sondern durch Einsicht in historische Entwicklungsgesetze *erklären* zu können, die auf die Befreiung von gesellschaftlicher Herrschaft, auf eine revolutionäre Umwälzung, hindrängen. Im Mittelpunkt der Untersuchung stehen die Zeitungsartikel, die Marx in den 1850er Jahren über England und Frankreich schreibt. An diesem Material operationalisiert er seine Revolutionsperspektive, wenn er den bonapartistischen Neuentwurf des Kaisertums in Frankreich und das Herrschaftsarrangement zwischen Aristokratie und Bourgeoisie in England nicht als Formen unumschränkter Macht, sondern als Abwehrstrategien gegen den Klassenkampf begreift, mit dessen Gründen auch nach den europäischen Revolutionen von 1848/49 längst nicht aufgeräumt worden sei. Dieser Zugang zu den Ereignissen ist auch der Grund, warum Marx auf beiden Seiten des Ärmelkanals Techniken zur autoritären Stillstellung sozialer Konflikte identifizieren kann: nationalistischen Populismus, Maßnahmenstaat und protegierten Liberalismus. Zugleich aber stellt sein Versuch, unter Berufung auf die ›wirkliche, empirische Geschichte‹ die Revolution als notwendig und unausweichlich auszuweisen und auf diesem Wege nicht zuletzt auch seine materialistische Perspektive als *wahr* zu begründen, auch ein Erkenntnishindernis dar: Marx kann sich nicht vorstellen, dass er es hier mit äußerst *modernen* Krisenlösungsregimes zu tun hat, die Epoche machen werden. Gesellschaftskritik heute kann deshalb an sein Denken nicht *unmittelbar* anknüpfen, sondern muss sich zunächst die historischen und epistemischen Voraussetzungen klarmachen, unter denen er zu seinen politischen Urteilen gelangte.

In der dritten Studie geht es um die Frage nach der Verwandlung des Subjekts der Gesellschaftskritik in ein revolutionäres, proletarisches oder *kommunistisches Klassen-Subjekt*. Wie kommt es dazu, dass die vielen und mannigfaltigen plebejisch-proletarischen Subjekte zu einem einzigen Proletariat, zu einem revolutionären Subjekt, verschmelzen? Schon in der Formierungsperiode der Marx'schen Gesellschaftskritik taucht dieses Problem auf und findet seinen ersten bedeutenden Niederschlag in der Auseinandersetzung zwischen Marx und Max Stirner. Stirner hatte den Vorgang der Subjektivierung, d.h. der Produktion und Formierung eines ›Wahrheitssubjekts‹, in seiner Schrift *Der Einzige und sein Eigentum* als eine

umfassende historische und institutionalisierte *Machtprozedur* beschrieben, bei der eine überindividuelle Wahrheit (Staat, Nation, Religion, Mensch, Proletariat, Kommunismus etc.) im Individuum verankert werden muss, und zwar in Form spezifischer ›Glaubenspraktiken‹. Für Marx hingegen war die Subjektivierung des ›Proletariats‹, d.h. das bewusste Zur-Klasse-Werden des Arbeiters und der Arbeiterin, eine in die geschichtliche Entwicklung der kapitalistischen Produktionsweise eingeschriebene *Wahrheitsprozedur*. Das ›Proletariat‹ sollte ihm zufolge gleichsam innerhalb der kapitalistischen Produktionsweise und gegen sie einen politischen und sozioökonomischen (Klassen-)Bildungsprozess durchlaufen, der auf doppelte Weise gesellschaftliche Veränderung und Selbstveränderung induzieren würde. In der Rekonstruktion des Aufeinanderprallens beider Positionen wird nicht nur deutlich, dass sich hier zwei eigenständige, aber durchaus komplementäre Weisen der Kritik der bürgerlichen Gesellschaft als Herrschaftsform gegenüberstehen (Kritik bürgerlicher Sinnverhältnisse; Kritik kapitalistischer Produktionsverhältnisse). Ebenso wird gezeigt, dass Marx die soziale und politische Macht von Subjektivierungspraktiken unterschätzt und deshalb problemlos auf kommunistische Organisationsformen (Bund, Partei, Arbeiterassoziation) zurückgreift, um den Bildungs- und Bewusstseinsprozess des ›Proletariats‹ vor allem dann zu ›unterstützen‹, wenn die Arbeiter und Arbeiterinnen vom Pfad der industrieproletarischen Subjektivierung abweichen und gerade nicht ihre geschichtliche Aufgabe erfüllen – wenn sie beispielsweise zu ›Lumpenproletariern‹ oder zu ›Arbeiteraristokraten‹ werden. Marx hat in seiner Gesellschaftskritik mit der Zurückweisung von Stirners machtkritischer Perspektive eine Lücke im Hinblick auf die Frage der Subjektivierung hinterlassen, in die spätere marxistische Autoren – von Lenin und Lukács bis Žižek – mit der wirkungsmächtigen, aber zugleich fatalen Vorstellung einer *Kommunistischen Partei* einspringen werden. Die Partei wird jetzt zum wichtigen Bildungsinstrument und Sicherheitsdispositiv eines ›Proletariats‹, das im Moment der Revolution in die »ideologische Krise« (Lukács) und auf reformistische oder gar konterrevolutionäre Abwege gerät.

Der hier vorliegende Band beschließt ein von der Deutschen Forschungsgemeinschaft (DFG) gefördertes Forschungsprojekt mit dem Titel *Marx und die ›Kritik im Handgemenge‹ – Zu einer Genealogie moderner Gesellschaftskritik*, das an der Universität Osnabrück angesiedelt war. Wir möchten uns bei all denen bedanken, die auf unterschiedliche Weise das Projekt begleitet haben und mit uns in die Diskussion getreten sind. Unser besonderer Dank gilt Grete Binder, Andy Uphoff, Roman Rüschemeyer und Astrid Lagemann, die mit der Organisation von Workshops und Tagungen, mit der Betreuung unseres Internetauftritts und wissenschaftlichen Recherchen sowie mit der Verwaltung des Projekts entscheidend zu dessen Gelingen beigetragen haben.

»ihrem Wesen nach kritisch und revolutionär« Wahrheit in Marx' wissenschaftlicher Gesellschaftskritik¹

Matthias Spekker

1. **Kommunistische oder wissenschaftliche Kritik? – Ein Problemaufriss**

Das *Kapital* ist das unbestrittene Hauptwerk von Karl Marx, in ihm kulminiert ein jahrzehntelanger Forschungsprozess, dessen Ziel die wissenschaftliche Kritik der kapitalistischen Produktionsweise war. So heruntergebrochen, müsste sich die akademische Marx-Forschung eigentlich ganz unbeschwert der scholastischen Rekonstruktion und Überprüfung der Marx'schen Beweisführung und logischen Argumentation überlassen können – wären da nicht einzelne Sätze wie ganze Abschnitte, die sich so gar nicht dem Wissenschaftsideal fügen wollen, das man auch im *Kapital* wiederzuerkennen meint. Nicht nur oder gar zuvörderst in Vor- und Nachworten, sondern im Haupttext, wo doch die *wissenschaftliche* Darstellung der kapitalistischen Verhältnisse erfolgt, ist man immer wieder unversehens mit Andeutungen auf die befreite Gesellschaft, bisweilen gar mit geschichtsphilosophischen Überlegungen konfrontiert.

Den mit Abstand größten Stein des Anstoßes liefert hier bekanntlich der Abschnitt über die *Geschichtliche Tendenz der kapitalistischen Akkumulation* im 24. Kapitel², und die deterministische Sprache, die Marx hier benutzt, fordert nicht nur den Einspruch seiner marxologischen Kritikerinnen und Kritiker heraus, sondern hat auch ihn selbst später zumindest zu

-
- 1 Einige grundlegende Einsichten, die in die vorliegende Studie eingeflossen sind, haben erst durch die intensiven Diskussionen, die ich mit Patrick Viol und Jan Rickermann geführt habe, Kontur gewonnen. Beiden gilt mein besonderer Dank.
 - 2 Siehe zu dessen Bedeutung auch Spekker 2018.

Relativierungen gezwungen.³ Indes sind es gerade auch die vermeintlich unscheinbaren Formulierungen, solche, die im Laufe einer nunmehr schon über 150-jährigen Geschichte der *Kapital*-Rezeption mitsamt ihren Systematisierungen, Rekonstruktionen, auch Popularisierungen, jedenfalls ihrem (natürlich erst einmal gerechtfertigten) engen Fokus auf die Grundkategorien und -begriffe der Marx'schen Wissenschaft aus dem Blick geraten sind, deren Geringschätzung bis Nichtbeachtung symptomatisch für viele der heutigen Marx-Lesarten ist. Tatsächlich sprechen gerade diese Formulierungen jedoch bei genauerem Hinsehen Bände darüber, welcher unabweisbare Anspruch eigentlich die Kritik der politischen Ökonomie bis in ihre Begriffe und ihre Grundargumentation hinein ausfüllt.

Was sagt es etwa über Marx' kritische Darstellung aus, wenn er über die Entwicklung der großen Industrie feststellt, dass sie in einen Widerspruch zu ihrer kapitalistischen Form geraten müsse und gezwungen sein werde, die »möglichste Vielseitigkeit des Arbeiters als allgemeines gesellschaftliches Gesetz der Produktion anzuerkennen, und die Verhältnisse seiner *normalen* Verwirklichung gemäß umzugestalten«, die ihrerseits erst gewährleistet sei, wenn der Arbeiter nichts weniger als ein »total entwickelte[s] Individuum« geworden sein werde (MEGA² II/5: 400; Herv. M.S.)? Trägt es zur Analyse bei, das Zwangsgesetz der Wertverwertung zugleich als »reale Basis einer höheren Gesellschaftsform« zu bestimmen, »deren Grundprincip die volle und freie Entwicklung jedes Individuums« ist (ebd. 477)? Was hat die Feststellung, durch die Kooperation in der kapitalistischen Fabrik streife »der Arbeiter seine individuellen Schranken ab und entwickel[e] sein Gattungsvermögen« (ebd.: 266), mit der Erklärung der Produktion des relativen Mehrwerts zu tun? Selbst – oder besser: gerade auch – im Fetisch-Kapitel, in das die Wertformanalyse mündet und deren beider zentrale Stellung innerhalb der Marx'schen Ökonomiekritik zurecht immer betont wird, finden sich derartige Hinweise auf die befreite Gesellschaft. Hier werden die Verwirklichung eines »praktischen Werkeltagslebens«, das »den Menschen tagtäglich durchsichtig vernünftige Beziehungen zu einander und zur Natur« darstellt, und die Verwirklichung eines »gesellschaftlichen Lebensprozesses, d.h. eines materiellen Produktionsprozesses«, der »als Produkt frei vergesellschafteter Menschen unter deren bewußter planmäßiger Controle steht« (ebd.: 48), nicht

3 Siehe seinen 1877 verfassten, allerdings nie abgeschickten Brief an die Redaktion der *Otetschestwennyje Sapiski* (MEW 19: 107 ff.), auf den an späterer Stelle zurückzukommen ist.

etwa als Resultat, sondern als *Voraussetzung* dafür bestimmt, dass der von den bestehenden ökonomischen Verhältnissen hervorgebrachte Fetischismus und die ihnen entsprechenden religiösen Illusionen verschwinden werden. Marx verknüpft seine Kritik also offenbar mit einer historischen Transzendenz, die er sogar in einen inneren Zusammenhang mit der Erkenntnis der ökonomischen Formen und Kategorien selbst stellt, wenn er schließlich schreibt:

»Formen, denen es auf der Stirn geschrieben steht, daß sie einer Gesellschaftsformation angehören, worin der Produktionsprozeß die Menschen, der Mensch noch nicht den Produktionsprozeß bemeistert, gelten ihrem [der politischen Ökonomie; M.S.] bürgerlichen Bewußtsein für eben so selbstverständliche Naturnothwendigkeit als die produktive Arbeit selbst.«
(Ebd.: 49)

Insbesondere in der deutschsprachigen akademischen Marx-Rezeption gelten solche Formulierungen heute eher als weltanschauliches Beiwerk, das grundsätzlich vom wissenschaftlichen Kern der Kritik der politischen Ökonomie getrennt werden müsse – eine Haltung, die sich gar nicht erst in der *expliziten* Aufspaltung des Marx'schen Texts in eine ›esoterische‹, d.h. innerlich kohärente, Wissenschaft einerseits und mit dieser nicht zu vereinbarende ›exoterische‹ Behauptungen andererseits äußern muss.⁴ Oftmals werden die irritierenden Aussagen auch einfach stillschweigend übergangen oder zumindest in ihrer ganzen Tragweite nicht verstanden.⁵ Rekonstruktionen wiederum, die in solchen Äußerungen Marxens, statt sie abzuspalten oder zu übergehen, vielmehr ein starkes ethisches Motiv erkennen und dieses der wissenschaftlichen Darstellung an die Seite gestellt wissen wollen, unterscheiden sich oft nur auf den ersten Blick von jener zuvor genannten Rezeptionslinie. Tatsächlich teilen sie grundsätzlich deren Verständnis von Marx' Wissenschaft, mit der jene vermeintlich ethischen Teile dann letztlich auch in keinem notwendigen, sondern lediglich in einem sie von außen komplementierenden Verhältnis stehen.⁶

4 Siehe ausführlicher zum Unternehmen, das Marx'sche *Kapital* entlang der Trennlinie ›esoterisch/exoterisch‹ aufzuspalten, Spekker 2017.

5 Darauf wird diese Studie besonders im vierten Kapitel eingehen.

6 Dies lässt sich anschaulich an Urs Lindners Studie *Marx und die Philosophie* nachvollziehen, in der Lindner den ›wissenschaftlichen Realismus‹ des *Kapital* nicht zuletzt unter Bezug auf den Strukturalismus Louis Althusser's und den analytischen Marxismus darin ausmacht, dass es auf keinen Fall als Ausdruck eines mittlerweile überwundenen ›historischen Materialismus‹, sondern »als prozesstheoretisches Werk zu lesen

Um Missverständnissen vorzubeugen, sei hier betont, dass es natürlich nicht darum gehen kann, a priori von Marx' ökonomiekritischem Werk als einem in sich geschlossenen, stimmigen Ganzen auszugehen, das keinerlei Widersprüche in sich trüge und deshalb in jedem seiner Sätze und Gedanken konsistent und überzeugend wäre. Eine derartige Harmonisierung, die tatsächlich vorhandene Widersprüche einfach ignoriert oder wegdiskutiert, hätte mit vernünftigen Textverständnis nichts zu tun. Nur ist umgekehrt gerade auch dort eine unzulässige Harmonisierung am Werke, wo alles, was sich nicht dem im Zuge eigener Interpretationsleistung einmal definierten wissenschaftlichen Kern der Ökonomiekritik fügt, als vermeintlicher Widerspruch einfach abgespalten wird.

Dagegen soll im Folgenden plausibilisiert werden, dass es sich bei den auf die eine oder andere Weise auf die befreite, von den Menschen vernünftig eingerichtete Gesellschaft hinweisenden Textstellen im *Kapital* keineswegs bloß um ausschmückende Bewegungs-Prosa oder auch vermeintlich vom Marx'schen Wissenschaftsansatz längst überwundene philosophische Atavismen handelt, noch hier lediglich politische *Schlussfolgerungen* aus einer bereits fertigen wissenschaftlichen Analyse gezogen werden. Vielmehr drückt sich in ihnen eine Problematik aus, die für Marx' gesamtes Werk, und zwar gerade auch für das Unternehmen der Kritik der politischen Ökonomie und den spezifischen Charakter ihrer Wissenschaftlichkeit, wesentlich ist. Sie zeugen nicht etwa von einer vermeintlich ethischen Motivation für seine wissenschaftliche Kritik, sondern vielmehr von deren *epistemischer Grundlage*.

[sei], das struktur- und handlungstheoretische Überlegungen in komplexitätswissenschaftlicher Perspektive« (Lindner 2013: 284) integriere und – wie es dann unter Bezug auf einerseits den Ethiker Bernard Williams, andererseits den kritischen Realisten Andrew Sayer heißt – mit auf »dichten ethischen Begriff[en]« fußenden »evaluativen Deskriptionen« (ebd.: 285) verknüpft sei. Hier wiederholt sich in gewisser Weise, was bereits vor rund 50 Jahren Alfred Schmidt in *Der strukturalistische Angriff auf die Geschichte* am Anti-Historizismus der Pariser Althusser-Schule kritisiert hat: Den falschen Zustand subjektlos-naturwüchsiger Produktionsverhältnisse »kann die strukturalistische Marx-Interpretation *innertheoretisch* nicht wirklich bewältigen, weil die (auch materialistisch nicht zu überspringende) Konstitutionsfrage außerhalb des Horizonts verbleibt; sie kann ihn lediglich moralisch verdammen – in den Kategorien eines der politischen Sphäre entlehnten Humanismus« (Schmidt 1971a: 208). Bei Lindner ist es entsprechend nun die Ethik. Ähnlich wie Teile der heutigen Marx-Rezeption trennt Althusser »seine theoretische Konstruktion von der Idee der Weltveränderung, an welcher der *Wissenschaftsbegriff* des dialektischen Materialismus gerade orientiert ist« (ebd.).

Deutlicher noch tritt die Grundproblematik jener eingangs aus dem *Kapital* zitierten Aussagen in den knapp zehn Jahre zuvor verfassten *Grundrisse*-Manuskripten zutage. Gegen Adam Smiths Bestimmung des ›Werts der Arbeit‹ durch das Quantum an Ruhe, Freiheit und Glück etwa, das der Arbeiter für ein bestimmtes Quantum Arbeit ›opfern‹ müsse, führt Marx nicht nur ins Feld, dass es einen solchen ›Wert der Arbeit‹ gar nicht geben kann, sondern holt er zudem zu einer Bestimmung von Arbeit aus, die nicht einfach – wie bei Smith, der damit indes die »historischen Formen der Arbeit als Sklaven-Frohnde-Lohnarbeit« durchaus treffend beschreibe – das Gegenteil von Freiheit und Glück ist, sondern in Form einer zukünftigen »travail attractif« gerade deren Verwirklichung wäre:

»Daß aber die Ueberwindung von Hindernissen an sich Bethätigung der Freiheit – und daß ferner die äusseren Zwecke den Schein bloß äusserer Naturnothwendigkeit abgestreift erhalten und als Zwecke, die das Individuum selbst erst setzt, gesetzt werden – also als Selbstverwirklichung, Vergegenständlichung des Subjects, daher reale Freiheit, deren Action eben die Arbeit ahnt A. Smith ebenso wenig [wie das ›Bedürfniß einer normalen Portion von Arbeit‹; M.S.]« (MEGA² II/1.2: 499; Herv. M.S.)

Was Marx hier formuliert, ist nichts Geringeres als die Bestimmung verwirklichter *Vernunft*, und die hier aufscheinende Konnotation von Grundgedanken des Deutschen Idealismus, insbesondere Hegels, ist keineswegs Zufall, sondern verdeutlicht gerade im Rahmen der Kritik der politischen Ökonomie, wie diese keinen alle Verbindungen kappenden Bruch, sondern – das wird hier zu zeigen sein – das durchgeführte Projekt der materialistischen Aufhebung der idealistischen Begründung vernünftiger *Subjekt-Objekt-Einheit* darstellt. Im Gegensatz etwa zur Hegel'schen Philosophie begreift Marx diese Verwirklichung des Subjekts aber natürlich nicht mehr als die des absoluten Geistes, sondern als die praktische Selbstverwirklichung des Menschen, dessen Resultat die »Universalität des Individuums« im Sinne der »Universalität seiner realen und ideellen Beziehungen« (ebd.: 440), also eines bis jetzt noch gar nicht Wirklichen, ist. Ebenso wenig wird hier den realen Verhältnissen ein Ideal, ein normativer Maßstab, äußerlich entgegeng gehalten. Worum es Marx ganz wesentlich geht, ist, die materiellen Verhältnisse als solche auszuweisen, die aus sich selbst heraus notwendig »die realen Bedingungen ihrer eignen Aufhebung« (ebd.) hervorbringen und so die Menschen in den Zustand versetzen, erstmals zum Subjekt zu werden, »das in dem Produktionsprocess nicht in bloß natürlicher, naturwüchsiger Form, sondern als alle

Naturkräfte regelnde Thätigkeit erscheint« (ebd.: 499). Damit wären die »universal entwickelten Individuen, deren gesellschaftliche Verhältnisse als ihre eignen, gemeinschaftlichen Beziehungen auch ihrer eignen gemeinschaftlichen Controlle unterworfen sind, [...] kein Product der Natur, sondern der Geschichte« (MEGA² II/1.1: 94).

Nach Hegels berühmtem Diktum ist das Ganze das Wahre, (vgl. Hegel 1970: 24) Wahrheit also die durchgeführte (Selbst-)Erkenntnis des Geistes als sich durch seine Bestimmungen hindurch dialektisch entfaltender Substanz und damit in eins des Subjekts der so als vernünftig begründeten Totalität, der Wirklichkeit. Doch auch in den oben aufgeführten Formulierungen, in denen noch Marx' frühe materialistische Hegel-Kritik widerscheint, ist das angedeutet, was man seinen *emphatischen Wahrheitsbegriff* nennen kann, der sich – bei allen fundamentalen Unterschieden – ebenso wenig wie derjenige Hegels als die bloße Beschreibung dessen, *was ist*, also als positivistische Tatsachenfeststellung, genügt, sondern auf die – von Marx nun allerdings historisch und sozialtheoretisch gewendete – verwirklichte Vernunft zielt, als deren Synonym der durch revolutionäre Umwälzung der verkehrten Verhältnisse zu verwirklichende *Kommunismus* zu verstehen ist. Wahrheit ist demnach – das soll diese Studie verdeutlichen – nicht einfach das Kriterium richtiger (Einzel-)Aussagen über den unmittelbar vorliegenden und bloß szientistisch anzuschauenden Ist-Zustand, sondern ein *geschichtlich erst noch Durchzusetzendes*, ihre Erkenntnis daher von der realen Möglichkeit vernünftiger Praxis nicht zu lösen.

Bekanntlich hat Marx keine methodologischen Ausführungen zu seinem Wahrheitsverständnis, geschweige denn eine ›Theorie der Wahrheit‹ niedergeschrieben, und wenn er in seinen ökonomiekritischen Manuskripten und Publikationen der 1850er und 1860er Jahre den Begriff ›Wahrheit‹ verwendet, dann für gewöhnlich im Sinne des Alltagsverständnisses als korrekte, unverblendete Tatsachenbeschreibung.⁷ Das als letztes Wort zu dieser Thematik anzusehen, wäre indes oberflächlich und verkürzt, denn es ist natürlich nicht der Name, sondern die Sache selbst, in diesem Fall die Kritik der politischen Ökonomie, an der sich der Inhalt, das Marx'sche Wahrheitsverständnis, ausweisen lassen muss. Das gilt allerdings genauso für die vorliegende Studie:

7 So z.B. im Vorwort zum *Kapital*, wo er die englischen Fabrikinspektoren, ärztlichen Berichterstatter und Untersuchungskommissäre als »sachverständige, unparteiische und rücksichtslose Männer« bezeichnet, die mit großer »Machtvollkommenheit [...] zur Erforschung der Wahrheit ausgerüstet« seien. (MEGA² II/5: 13)

Wenn ich im Folgenden die Entstehung des Marx'schen Wahrheitsverständnisses u.a. aus der materialistisch aufgehobenen Tradition des Deutschen Idealismus und seines Vernunft- und Wahrheitsanspruchs nachzeichne, geht es daher mitnichten darum, bestimmte einzelne Formulierungen aus Marx' Hauptwerk allein schon aufgrund ihres Anklangs als Beweis für das ungebrochene Fortdauern älterer, dem Marx'schen Frühwerk inhärenter Problematiken und Argumentationen zu nehmen. Im Gegenteil muss sich ein solches Wahrheitsverständnis schließlich auch im Rahmen der grundlegenden Argumentation der Kritik der politischen Ökonomie selbst plausibilisieren lassen.

Das Ziel dieser Studie ist daher, ausgehend vom hier näher auszuführenden emphatischen Wahrheitsverständnis Marxens nachzuweisen, dass ein *inwendiger Zusammenhang* zwischen Marx' Perspektive auf eine kommunistische, revolutionäre Umwälzung, d.h. der praktischen Verwirklichung einer vernünftigen Gesellschaft, und seiner wissenschaftlichen Kritik der kapitalistischen Gesellschaftsform besteht.⁸ Es soll gezeigt werden, dass Marx' Kritik

8 Ich greife damit nicht zuletzt einen in der heutigen akademischen Marx-Forschung weitestgehend vergessenen Gedanken wieder auf, der insbesondere für die Kritische Theorie – als Fortführung der Marx'schen Kritik unter den veränderten Umständen des 20. Jahrhunderts – noch zentral war. So schreibt bereits 1941 Herbert Marcuse in seiner Hegel-Studie *Vernunft und Revolution*, die Marx'schen Kategorien zielten »auf eine neue Form der Gesellschaft ab, selbst wenn sie ihre herkömmliche beschreiben. Ihrem Wesen nach wenden sie sich einer Wahrheit zu, die nur durch die Abschaffung der bürgerlichen Gesellschaft zu erreichen ist.« (Marcuse 1962: 229) Und er resümiert: »Marx zufolge besteht die richtige Theorie im Bewußtsein einer Praxis, die auf die Veränderung der Welt abzielt.« (Ebd.: 282) Diese Feststellung, die sich schon in Max Horkheimers programmatischem Aufsatz *Traditionelle und kritische Theorie* (1937) in der Bestimmung ausdrückt, kritische Gesellschaftstheorie (und damit wesentlich auch die Marx'sche) sei »ein einziges entfaltetes Existenzialurteil« (Horkheimer 2005a: 244), wird später zu einem zentralen Thema von Alfred Schmidts Studien zur Marx'schen Kritik. So zeigt Schmidt, dass Marx die »dialektische Wahrheit der Geschichte« in der Schaffung der – zunächst – kapitalistisch vermittelte[n] Universalität der menschlichen Wesenskräfte« (Schmidt 1976: 92) ausmacht und dass er entsprechend – wie Schmidt verschiedentlich schreibt – das Kapitalverhältnis »unter dem Gesichtspunkt seiner künftigen Aufhebbarkeit untersucht« (Schmidt 1977: 165; vgl. Schmidt 1971b: 55 u. 131 f., Fn. 2). Schmidt sei hier auch deshalb hervorgehoben, weil er mit seiner Dissertation *Der Begriff der Natur in der Lehre von Karl Marx* (Schmidt 1962) und weiteren, in den darauffolgenden Jahren publizierten Aufsätzen und Monografien zu Marx' Werk eine der zentralen Figuren war, die in der BRD jene wichtige Revision des bislang dominanten Marx-Verständnisses ins Rollen gebracht hatten, die als *Neue Marx-Lektüre* bekannt werden sollte. Heute umfasst diese heterogene ›Strömung‹ gerade auch (und in

der politischen Ökonomie ihre innere Ausrichtung nicht zuletzt aus dem als historisch zu verwirklichende Wahrheit begriffenen Kommunismus bezieht, hier also eine epistemische Grundlage des *Kapital* zu finden ist, das wiederum erst so als systematische Darstellung des Kapitalverhältnisses als eines negativen, verkehrten Vergesellschaftungsmodus plausibel wird, dem die Menschen unterworfen sind, weil und solange sie ihre Geschichte noch nicht selbstbewusst machen. Dieser Begriff der kapitalistischen Produktionsweise hat sein Wahrheitskriterium – das soll hier als ein wesentliches Moment des Marx'schen Wissenschaftsverständnisses rekonstruiert werden – in nichts weniger als der *Aufhebung* dieses negativen gesellschaftlichen Verhältnisses.

2. Das »aufgelöste Räthsel der Geschichte« – Die Begründung des Kommunismus im Marx'schen Frühwerk

Die Marx'sche Bestimmung des Kommunismus, wie sie sich allein schon in den wenigen obigen Zitaten andeutet, spielt in den meisten Rekonstruktionen der Marx'schen Methode der Kritik der politischen Ökonomie keine Rolle – außer bisweilen die negative, als nicht relevant für Marx' Wissenschaft zu gelten.⁹ Woher Marx diese Überlegungen nimmt und wie er sie begründet,

wohl größerem Maße) Marx-Interpretationen, die ausgehend z.B. von Althusser einem solchen durch die Kritische Theorie vermittelten, stärker philosophisch begründeten Marx-Verständnis eher ablehnend gegenüberstehen. Weitergeführt und auf das unabweisbare – und von der Kritischen Theorie zum Dreh- und Angelpunkt ihrer Anstrengungen gemachte – Problem konzentriert, wie die im Bewusstsein oder zumindest in der Hoffnung auf die realen Möglichkeiten eines befreienden Geschichtsverlaufs hin durchgeführte Marx'sche Kritik angesichts des im 20. Jahrhundert erfolgten geschichtlichen Umschlags in die Barbarei überhaupt noch möglich sei, wird jener Strang heute hingegen eher außerhalb der Akademie und oft in Form polemischer Interventionen, wie man sie insbesondere in Publikationen des Freiburger *ça ira*-Verlags und etwa aus der Feder des kürzlich verstorbenen Joachim Bruhn finden kann.

9 Dass es Marx um den Kommunismus ging, wird zwar nicht bestritten, sondern selbstverständlich anerkannt. Mit dem wissenschaftlichen Gehalt der Kritik habe das aber nichts zu tun. So heißt es etwa symptomatisch bei Anne Steckner in *Die Waffen schärfen. Zum Kritikbegriff bei Karl Marx*: »Marx will mit seinem theoretischen Werk den Kapitalismus begrifflich erfassen und durchdringen. Dass er besonders in seinen politischen und journalistischen Schriften immer wieder beißende Kritik am Kapitalismus formuliert und sich in die gesellschaftlichen Auseinandersetzungen zwischen Arbeit und Kapital auf Seite der Lohnabhängigen eingemischt hat, *ändert daran nichts*.« (Steckner 2012: 158; Herv. M.S.)

wird oft nicht weiter verfolgt; es bleibt nicht selten nur bei Andeutungen etwa auf die (früh-)sozialistischen und kommunistischen Bewegungen, mit denen Marx auf unterschiedliche Weise verbunden war, oder dem Verweis auf (unzulässige) geschichtsphilosophische Überzeugungen Marxens.¹⁰ Tatsächlich aber steht der Marx'sche Versuch einer wissenschaftlichen Begründung des Kommunismus, deren philosophischer und zugleich philosophiekritischer Gehalt im Folgenden nachgezeichnet werden soll, nicht nur bereits am Anfang seiner theoretischen Bemühungen, sondern macht auch deren weitere Entwicklung überhaupt erst sinnvoll begreifbar.

Im deutschsprachigen Raum wurde die Diskussion um den Kommunismus spätestens ab 1842 – u.a. befeuert durch Lorenz v. Steins Schrift *Der Socialismus und Communismus des heutigen Frankreich* – intensiv geführt. Während zu dieser Zeit Intellektuelle und Radikale aus dem Kreis der Junghegelianer – etwa Moses Hess, der auch Redakteur der von ihm mitgegründeten *Rheinischen Zeitung* (RhZ) war und schon in seiner *Heiligen Geschichte der Menschheit* (1837) erste sozialistische Forderungen formuliert hatte, aber auch Engels – den Kommunismus bereits zu ihrer Sache erklärten, (vgl. Stedman Jones 2017: 175 f.) stand Marx diesem zunächst noch ablehnend gegenüber.¹¹ Die Gründe dafür, dass Marx, der bis dahin noch aus (jung-)hegelianisch begründeter radikaldemokratischer Überzeugung für einen wahrhaft allgemeinen, vernünftigen Staat als Verkörperung der Freiheit optiert hatte, schon kurze Zeit später dann selbst zum Kommunisten wurde, sind vielfältig; zentral ist aber mit Sicherheit die neue Erfahrung der sozialen Realität der arbeitenden Bevölkerung, die er im Pariser Exil ab Oktober 1843 machte,¹² und der gleich-

10 Michael Heinrich hingegen widmet in der *Wissenschaft vom Wert* der Entstehung des Marx'schen Kritikunternehmens und speziell auch Marx' Begründung des Kommunismus im Frühwerk eine ausführliche Betrachtung, allerdings mit dem Ziel, Marx einen 1845 erfolgenden Bruch mit diesen zuvor entwickelten Konzeptionen nachzuweisen; vgl. Heinrich 2006: 86-157. Darauf ist an späterer Stelle zurückzukommen. Dass ich im Folgenden meine Ausführungen immer wieder gerade den Marx-Interpretationen Heinrichs gegenüberstellen werde, hat seinen Grund v.a. darin, dass in den letzten zwei Jahrzehnten wohl niemand so sehr das Marx-Verständnis im deutschsprachigen Raum geprägt hat wie eben Heinrich, dessen *Wissenschaft vom Wert* mittlerweile in der siebten, dessen *Kapital*-Lektüreeanleitung in der dritten und dessen Einführung in die Kritik der politischen Ökonomie gar in der 14. Auflage vorliegt.

11 So sah sich Marx bemüßigt, den Vorwurf zu entkräften, die RhZ sei kommunistisch; vgl. z.B. MEGA² I/1: 237 ff.

12 Bereits das journalistische Tagesgeschäft als Chefredakteur der RhZ hatte Marx seinen Blick stärker auf konkrete soziale Probleme richten lassen, wofür die bekanntesten Bei-

zeitige Kontakt mit einer bereits institutionalisierten Szene sozialistischer und kommunistischer Handwerkerbünde samt einer regen literarischen Tradition. Diese Erfahrung traf zusammen mit seiner Interpretation der Philosophie Ludwig Feuerbachs. Seine erste ausführliche Bestimmung und Begründung des Kommunismus formulierte Marx schließlich Mitte des Jahres 1844 in seinen zu Lebzeiten nicht veröffentlichten *Ökonomisch-philosophischen Manuskripten*.

Insbesondere im dritten Heft der *Manuskripte* entwickelt Marx einen Begriff des Kommunismus, der nicht den bürgerlichen Verhältnissen äußerlich ist bzw. als Ideal entgegengesetzt wird, sondern die positive geschichtliche Aufhebung des noch herrschenden Privateigentums darstellen soll, welches Marx »aus dem Begriff der *enttäuserten Arbeit*, d.i. d[es] *enttäuserten Menschen*, der entfremdeten Arbeit, des entfremdeten Lebens, d[es] *entfremdeten Menschen*« (MEGA² I/2: 244) zu erklären versucht. Hier kommt wesentlich Marx' eigentümliches Anknüpfen an Feuerbachs Philosophie des Gattungswesens zum Tragen: Er übernimmt die Feuerbach'sche Position keineswegs unmittelbar und hält sie dann einfach der vormals von ihm geteilten Hegel'schen Philosophie entgegen, sondern konfrontiert letztere mit ersterer auf eine Weise, dass er ihre Form und zentrale Begriffe bewahrt und so zugleich über Feuerbachs statische Form des Materialismus hinausgeht.¹³

Was Marx – wie schon andere Junghegelianer vor ihm – zu Feuerbachs Denken geführt hatte, war insbesondere dessen radikaler Anspruch, die Welt nicht mehr aus der Idee, sondern aus den wirklichen Menschen zu erklären, also – so Marx – »das gesellschaftliche Verhältniß [...] ›des Menschen zum Menschen‹ [...] zum Grundprincip der Theorie« (ebd.: 276) zu machen. Feuerbach war deshalb so wichtig für Marx, weil er einen Ausweg aus dem Grundproblem anbot, das seit nunmehr zehn Jahren die Junghegelianer umtrieb: dass angesichts der repressiven Verhältnisse die philosophische Begründung der Wirklichkeit als einer vernünftigen nicht mehr haltbar erschien. (Vgl. Arndt 2012: 20) Während die Junghegelianer dieses Problem noch selbst wieder philosophisch zu lösen versuchten, erklärte Feuerbach nun die Philoso-

spiele seine Artikel über das Holzdiebstahlsgesetz und über die Lage der Moselbauern sind; vgl. MEGA² I/1: 199 ff. u. 296 ff.

13 Es soll im Folgenden nicht darum gehen, Marx' Anschluss und Kritik an Feuerbach und Hegel darauf hin zu überprüfen, ob Marx die letzteren beiden überhaupt grundlegend richtig verstanden hat und ihnen wirklich gerecht wird. Worum es mir geht, sind die Konsequenzen, die sich aus dieser eigentümlichen Anknüpfung für Marx' weiteres Denken ergeben.

phie (v.a. die Hegel'sche) – analog zur Religion – als eine »Form und Daseinsweise der Entfremdung des menschlichen Wesens« (MEGA² I/2: 276), das er indes nicht als eine dem einzelnen Menschen inwohnende Essenz, sondern als Beziehung zwischen den Menschen begriff: »Der einzelne Mensch *für sich* hat das *Wesen* des Menschen *nicht in sich* [...]. Das *Wesen* des Menschen ist nur in der Gemeinschaft, in der *Einheit des Menschen mit dem Menschen*« (Feuerbach 1990: 338 f.). Anders als bei Feuerbach ist es aber laut Marx nicht die Liebe, durch die sich das *Gattungswesen* betätigt; dieses äußert sich vielmehr als menschliche *Arbeit*: »Das praktische Erzeugen einer *gegenständlichen Welt*, die *Bearbeitung* der unorganischen Natur ist die Bewährung des Menschen als eines bewußten Gattungswesens, d.h. eines Wesens, das sich zu der Gattung als seinem eignen Wesen oder zu sich als Gattungswesen verhält.« (MEGA² I/2: 241) Das ist allerdings keine bloße Begriffsverschiebung, sondern stellt eine fundamentale Differenz zu Feuerbach dar, die nicht zuletzt in der kritischen Konfrontation der Hegel'schen *Phänomenologie des Geistes* mit Feuerbachs Philosophie des Gattungswesens gründet – eine Konfrontation, die ihn zugleich nämlich das »Grosse an der Hegelschen ›Phänomenologie« (ebd.: 292) erkennen lässt. Denn die *Phänomenologie*, die zu entfalten beansprucht, wie der Geist in der Geschichte fortschreitet zum absoluten Wissen, in welchem er die Welt schließlich als durch ihn selbst konstituiert und damit als vernünftig erkannt hat, fasst – so Marx – »die *Arbeit* als das *Wesen*, als das sich bewährende Wesen d[es] Menschen«, als das »*Fürsichwerden* d[es] *Menschen*« – allerdings nur »innerhalb der *Entäußerung* oder als *entäusserter Mensch*« (ebd.: 293), weil hier, bei Hegel, die Arbeit nur »innerhalb der Abstraktion« (ebd.: 301), als Arbeit des Geistes, bestimmt sei. Entscheidend für Marx' Hegel-Kritik ist hier die Wendung, den Menschen als unmittelbar »*menschliches Naturwesen*« (ebd.: 297) zu bestimmen. Das wird besonders am Begriff der Entfremdung respektive Entäußerung deutlich: Für Hegel, dem es ganz wesentlich auch darum geht, den erkenntnistheoretischen Dualismus von Erkenntnissubjekt und ›Ding an sich‹ zu überwinden, ist die objektive Welt nicht nur – wie noch bei Kant – als *Erkenntnisgegenstand* »durch die (intellektuelle) Tätigkeit des Subjekts konstituiert« (Marcuse 1962: 92), sondern die gegenständliche, sinnliche *Wirklichkeit* ist Produkt der *realen* Selbstentäußerung des Subjekts, d.h. des Geistes, und eben als solches vernünftig erkennbar. Wissen ist dementsprechend nicht geschichtslos, sondern ein Werden, das als Gang durch die historischen Erscheinungen des Geistes hindurch nachzuvollziehen ist. Das absolute Wissen ist so schließlich in der Erkenntnis erreicht, dass der Geist »das *Selbst* des wirklichen Bewußtseins [ist], dem

er oder vielmehr das sich als gegenständliche wirkliche *Welt* gegenübertritt, welche aber ebenso für das Selbst alle Bedeutung eines Fremden, so wie das Selbst alle Bedeutung eines von ihr getrennten, abhängigen oder unabhängigen Fürsichseins verloren hat« (Hegel 1970: 325). Damit fasst Hegel zwar die äußerliche Welt, die sinnlichen Gegenstände, als Vergegenständlichung des menschlichen Wesens, anders als Marx geht es ihm aber erst einmal nur darum, dass das *Bewusstsein* die Gegenstände, die zunächst als dessen Negation erscheinen, »als seine *Selbstentäußerung* weiß« (MEGA² 1/2: 298), ihre gegenständliche *Äußerlichkeit* also durch den spekulativen Denkkakt der ›Negation der Negation‹ aufhebt.

Entäußerung oder Entfremdung und deren schließliche Zurücknahme sind bei Hegel also selbstredend keine moralisch wertenden Begriffe, sondern stellen die Bewegungsformen des Geistes und des spekulativen Denkens dar, mit dem dieser sich selbst erfasst: Das menschliche Wesen ist der Geist, der sich als Substanz und Subjekt (in) der Geschichte realisiert. Marx' Vorwurf lautet deshalb, dass Hegel sich überhaupt nicht am »bestimmte[n] Charakter des Gegenstandes« (ebd.) stoße, in welchem sich der Geist vermittelt menschlicher Praxis entäußere. Diese ebenso wie ihre Resultate sind in ihrer konkreten Gestalt also letztlich bedeutungslos; es spiele keine Rolle, ob »das menschliche Wesen sich *unmenschlich*, im Gegensatz zu sich selbst sich [sic] *vergegenständlicht*« (ebd.: 284). So werde die Welt in ihrer dem Menschen entfremdeten Gestalt affirmiert und ungerechtfertigterweise als »wahres Dasein« (ebd.: 299) des Menschen ausgegeben.

Indem Marx nun aber mit Feuerbach (und über ihn hinaus) das Wesen des Menschen in dessen praktischer Gattungstätigkeit, der Arbeit, ausmacht, stellt sich ihm die Hegel'sche *Phänomenologie* in einem anderen Licht dar: Hegel habe mit der ›Negation der Negation‹ als »Selbstbetheätigungsakt alles Seins [...] nur den *abstrakten, logischen, spekulativen* Ausdruck für die Bewegung der Geschichte gefunden, die noch nicht *wirkliche* Geschichte d[es] Menschen als eines vorausgesetzten Subjekts, sondern erst *Erzeugungsakt, Entstehungsgeschichte* des Menschen ist« (ebd.: 277). Denn wenngleich Hegel quasi noch auf dem »Standpunkt der Nationalökonomien« (ebd.: 292 f.) stehe, weil er die gegenwärtigen Gestalten des entäußerten Lebens, welche die spekulative Aufhebung als bloße Gedankenmomente bestehen lässt, schon als »wahres menschliches« (ebd.: 299) Leben ausgibt,¹⁴ drücke sich hier in idealistischer

14 Siehe entsprechend auch Marx' Charakterisierung des Standpunkts der Nationalökonomien in seinem unmittelbar nach den *Ökonomisch-philosophischen Manuskripten* ver-

Form dennoch bereits die praktische Aufhebung der Entfremdung durch die wirkliche »Aneignung des gegenständlichen Wesens« (ebd.: 301) aus. Marx be- greift die bürgerlichen ökonomischen Verhältnisse, die er erstmals in den *Manuskripten* anhand der Theorien insbesondere Adam Smiths, David Ricardos und Jean-Baptiste Sais zu kritisieren versucht, als dem menschlichen Wesen real entfremdet. Die produktive Tätigkeit des Menschen sei sein natürliches Gattungswesen, das darin bestehe, sich die äußere gegenständliche Welt, d.h. Natur, anzueignen, indem er sie in »freie[r] bewußte[r] Thätigkeit« (ebd.: 240) bearbeitet, sie also sukzessive *humanisiert*, ihr dadurch einen »*menschlichen Sinn*« (ebd.: 270) gibt, dass er sich in ihr vergegenständlicht. (Vgl. ebd.: 296 f.) Doch in den von den Nationalökonomien einfach vorausgesetzten öko- nomischen Formen drücke sich aus, dass die (Kapital und Grundeigentum gegenüberstehende) Arbeit gerade nicht diesem Wesen entspreche, sondern entfremdet sei.¹⁵ So trete dem Arbeiter in seinem Produkt, das ihm nicht ge- hört, seine eigene Macht als eine ihm fremde gegenüber, weshalb auch seine Arbeit selbst ihm nicht gehöre, ihm kein Bedürfnis, keine Selbsttätigkeit sei, sondern nur bloßes Mittel. Ihm werde also mit den Gegenständen seiner Pro- duktion sein sich gegenständlich äußerndes Gattungsleben entrissen, es wer- de zum bloßen Existenzmittel, statt bewusste Äußerungsform seines freien Willens zu sein, wodurch schließlich der Mensch seinem Gattungswesen und – was dasselbe ist – »ein Mensch d[em] andern [...] entfremdet« sei (ebd.: 242). Wenn Marx nun so den Hegel'schen Entfremdungsbegriff materialis- tisch wendet und ihn zu einem denunzierenden macht, dann kann allerdings auch die Aufhebung der Entfremdung, die »Negation der Negation«, keine spekulative mehr, kein nur »denkende[s] Aufheben« sein, das die gegebene »Wirklichkeit als Selbstbestätigung seiner selbst« (ebd.: 300) behauptet und affirmiert. Sie muss stattdessen die *praktische* Aufhebung der entfremdeten Verhältnisse sein und impliziert damit notwendig nicht nur eine Theorie der *Geschichte*, deren Ziel diese *revolutionäre* Aufhebung ist, sondern kann zudem

fassten »Mill-Exzerpt«: »Man sieht, wie die Nationalökonomie die *entfremdete* Form des geselligen Verkehrs als die *wesentliche* und *ursprüngliche* und der Menschlichen Bestim- mung entsprechende *fixirt*. [...] Die Nationalökonomie – wie die wirkliche Bewegung – geht aus von dem *Verhältniß des Menschen zum Menschen*, als dem des *Privateigentü- mers zum Privateigentümer*.« (MEGA² IV/2: 453)

- 15 Die vier unterschiedlichen Dimensionen entfremdeter Arbeit, die Marx in den *Ökono- misch-philosophischen Manuskripten* aufzeigt (vgl. MEGA² I/2: 234-247), sind angesichts deren ausführlicher Rezeptionsgeschichte hinlänglich bekannt und sollen hier des- halb nur kurz benannt, nicht aber eingehender untersucht werden.

erst aus diesen Verhältnissen selbst erwachsen. Deshalb spricht Marx auch mehrfach von der anstehenden »positive[n] Aufhebung des *Privateigentums*« (ebd.: 263). Die kapitalistischen Verhältnisse stehen nicht einem »ursprünglichen« menschlichen Idealzustand entgegen; im Gegenteil – und das hebt Marx gerade auch an Hegels (wenngleich idealistisch verkehrter) Philosophie positiv hervor – seien »Selbstentfremdung, Wesensentäußerung, Entgegenständlichung und Entwirklichung d[es] Menschen« (ebd.: 301) die dem Privateigentum entsprechenden historischen Formen, durch die hindurch das menschliche Wesen sich erst verwirkliche. Sein »Verhalten zu sich als fremdem Wesen und das Bethätigen seiner als eines fremden Wesens« sei »das werdende *Gattungsbewußtsein* und *Gattungsleben*« (ebd.). Die »Erzeugung des Menschen durch die menschliche Arbeit« (ebd.: 274) vollzieht sich laut Marx also erst geschichtlich durch die Entfremdung hindurch.

Die Wirklichkeit des Gattungswesens ist für Marx also – und das ist eine weitere zentrale Differenz zu Feuerbach – kein »überzeitlich-anthropologische[r] Befund« (Schmidt 1976: 96), kein gegenwärtiges Faktum, das die Menschen nur noch erkennen müssten und so die religiösen Gedankenformen, in denen sich ihr eigenes Wesen verkehrt ausdrücke, überwinden, sondern ein historisch erst noch Werdendes, für das er so unterschiedliche Begriffe wie *Gesellschaft*¹⁶, »der durchgeführte Naturalismus d[es] Menschen und der durchgeführte Humanismus der Natur« (MEGA² I/2: 267), *Sozialismus* und

16 »Wie durch die Bewegung des *Privateigentums* und seines Reichthums, wie Elends – oder materiellen und geistigen Reichthums und Elends – die werdende Gesellschaft zu dieser *Bildung* alles Material vorfindet, so producirt die *gewordne* Gesellschaft den Menschen in diesem ganzen Reichthum seines Wesens, den *reichen all und tiefsinnigen* Menschen als ihre stete Wirklichkeit.« (MEGA² I/2: 270 f.) Vor diesem Hintergrund können die folgenden Zeilen, die Marx ziemlich genau zum Zeitpunkt der Fertigstellung der *Mauskripte* in einen Brief an Feuerbach schrieb, als Versuch verstanden werden, diesem nicht einfach nur eine Ehrerbietung zu erweisen, sondern ihn gleichzeitig freundlich in die Richtung von Marx' eigener Interpretation zu lenken: »Sie haben – ich weiß nicht, ob absichtlich – in diesen Schriften [*Grundsätze der Philosophie der Zukunft* und *Über das Wesen des Christentums*; M.S.] dem Socialismus eine philosophische Grundlage gegeben, und die Communisten haben diese Arbeiten auch sogleich in dieser Weise verstanden. Die Einheit d. Menschen mit d. Menschen, die auf dem realen Unterschied der Menschen begründet ist, der Begriff der Menschengattung aus dem Himmel der Abstraktion auf die wirkliche Erde herabgezogen, was ist der anders als der Begriff der *Gesellschaft*?« (MEGA² III/1: 63)

*Kommunismus*¹⁷ findet. Wenn Marx nun die »Geschichte der *Industrie* und das gewordne *gegenständliche* Dasein der *Industrie*« als das – allerdings noch unter der Form der Entfremdung – »aufgeschlagne Buch der *menschlichen Wesenskräfte*« (ebd.: 271) bezeichnet oder an späterer Stelle, in Auseinandersetzung mit den politökonomischen Theorien der Arbeitsteilung, betont, dass Arbeitsteilung und Austausch als »Gestaltungen des Privateigentums« den »doppelte[n] Beweis« dafür lieferten, »sowohl daß das *menschliche* Leben zu seiner Verwirklichung des *Privateigentums* bedurfte, wie andererseits, daß es jetzt der Aufhebung des *Privateigentums* bedarf« (ebd.: 313), so wird ersichtlich, dass ihm auch schon 1844 klar war, dass der Kommunismus aus der materiellen Wirklichkeit selbst, als ihr selbst innewohnende Bewegung, erklärt werden muss. Keineswegs sind hier Marx' Versuche einer solchen Erklärung schon hinreichend, doch ergibt es nur von einem solchen Verständnis aus Sinn, wenn Marx den

»*Communismus* als *positive* Aufhebung des *Privateigentums*, als *menschlicher Selbstentfremdung* und darum als wirkliche *Aneignung* des *menschlichen Wesens* durch und für d[en] Menschen; darum als vollständige, bewußt und innerhalb des ganzen Reichthums der bisherigen Entwicklung gewordne Rückkehr des Menschen für sich als eines *gesellschaftlichen*, d.h. *menschlichen* Menschen [bestimmt]. Dieser *Communismus* ist als vollendeter *Naturalismus* = *Humanismus*, als vollendeter *Humanismus* = *Naturalismus*, er ist die *wahrhafte* Auflösung des Widerstreits des Menschen mit der Natur und mit d[em] Menschen, die wahre Auflösung des Streits zwischen Existenz und Wesen, zwischen Vergegenständlichung und Selbstbestätigung, zwischen Freiheit und Nothwendigkeit, zwischen Individuum und Gattung. Er ist das aufgelöste Räthsel der Geschichte und weiß sich als diese Lösung.« (Ebd.: 263)

Es sollte bis hier bereits deutlich geworden sein, dass wir es bei den *Ökonomisch-philosophischen Manuskripten* keineswegs mit einem ideologischen, quasi »vor-marxschen« Anwendungsfall Feuerbach'scher Philosophie zu tun ha-

17 In den *Manuskripten* verwendet Marx die Begriffe Sozialismus und Kommunismus teilweise noch recht unspezifisch, an einer entscheidenden Stelle sogar gegenteilig zur später im Marxismus kanonisch werdenden historischen Stufenfolge Sozialismus – Kommunismus, wenn er den Sozialismus als geschichtliches Endziel, den Kommunismus aber als dorthinführende Bewegung der Aufhebung der bestehenden Ordnung beschreibt; vgl. MEGA² I/2: 274 f.

ben, wie ihn Althusser mit seiner These vom »epistemische[n] Einschnitt« bzw. Bruch behauptet hat, der Marx' folgende Arbeiten ab 1845 rigoros von seinen »Jugendwerke[n]« (Althusser 2011: 33) trenne. Dennoch ist genau das bis heute die gängigste Behauptung, die in der gegenwärtigen Marx-Forschung am prominentesten von Michael Heinrich in der *Wissenschaft vom Wert* unter dem Stichwort ›Wesensphilosophie‹ und in einer Aneinanderreihung von Missverständnissen reproduziert wird. Tatsächlich aber trifft nicht nur nicht auf Marx, sondern nicht einmal auf Feuerbach Heinrichs Behauptung zu, für den Marx der *Manuskripte* werde die wahre Gesellschaft »durch das den einzelnen Individuen innewohnende Gattungswesen hergestellt« (Heinrich 2006: 115). Diese Interpretation, was mit ›Gattungswesen‹ gemeint sei, irritiert um so mehr, als Heinrich nur einen Satz zuvor noch Feuerbachs explizite Bestimmung des menschlichen Wesens als eines Verhältnisses, welches einzig *zwischen* den Menschen existiere, selbst zitiert. (Vgl. Feuerbach 1990: 338 f.) Dass Marx in den *Manuskripten* noch »vom selben *Individualismus* [...] wie die politische Ökonomie« (Heinrich 2006: 115) ausgehe, ist also schon ideengeschichtlich betrachtet falsch. Genauso wenig steht in der Argumentation der *Manuskripte* die gesellschaftliche Wirklichkeit »dichotomisch einem irgendwie gearteten Wesen oder dem Denken gegenüber« (ebd.: 147). Wenn Marx kritisiert, dass die gegenwärtige Form der Produktion nicht Ausdruck des menschlichen Wesens sei, dann »destilliert« er mitnichten aus einer vorgefassten Anthropologie »einen dem menschlichen Wesen entsprechenden Gesellschaftszustand heraus und stellt ihn der Wirklichkeit als Ideal gegenüber«, misst er nicht »die schlechte Wirklichkeit am wahren menschlichen Wesen« (ebd.: 117; vgl. ebd.: 103), sondern versucht er, wie wir gesehen haben, die bürgerlichen ökonomischen Verhältnisse als Formen zu fassen, unter denen sich dieses menschliche Wesen überhaupt erst praktisch – aber noch in entfremdeter Form – entwickelt. Es ist unzweifelhaft, dass ihm dieser Nachweis hier noch nicht überzeugend gelingt, nichtsdestotrotz steht er damit weder »an der Grenze zum utopischen Sozialismus«, noch wendet er eine »moralische Kritikfigur« (ebd.: 117) an. Weder die Marx'sche Kritik noch die Philosophie, die ihr sowohl Gegenstand als auch Grundlage ist, werden hier richtig erfasst.¹⁸ Gerade vor dem Hintergrund der Kritik der Hegel'schen *Phänomenolo-*

18 Gegen derartige Missverständnisse hat schon Max Horkheimer in einem *Nachtrag zu Traditionelle und kritische Theorie* betont: »Die dialektische Theorie übt keine Kritik aus der bloßen Idee. Schon in ihrer idealistischen Gestalt hat sie die Vorstellung von einem an sich Guten, das der Wirklichkeit bloß entgegengehalten wird, verworfen. Sie urteilt

gie ist es unhaltbar, zu behaupten, Marx' Bestimmung des Kommunismus als »vollständige, bewußt und *innerhalb des ganzen Reichthums der bisherigen Entwicklung gewordne* Rückkehr des Menschen für sich als eines *gesellschaftlichen*, d.h. menschlichen Menschen« (MEGA² I/2: 263)¹⁹ impliziere einen *ursprünglichen* Zustand, »in welchem der Mensch sein menschliches Wesen« als ein *eigentliches* »noch besaß« (Heinrich 2006: 116).²⁰ Damit schiebt man Marx eine Position unter, die er selbst am Beispiel des »rohen Kommunismus« explizit kritisiert, da dieser die Zivilisation nur abstrakt negiere und die »Rückkehr zur *unnatürlichen* Einfachheit des *armen* und bedürfnislosen Menschen [sei], der nicht über das Privateigenthum hinaus, sondern noch nicht einmal bei demselben angelagt ist.« (MEGA² I/2: 262) Genauso wie bei Hegel der Geist ist bei Marx der wahrhaft gesellschaftliche Mensch aber nicht Ursprung, sondern *Resultat* seiner Selbstverwirklichung. Wenn die *Phänomenologie des Geistes* den Geist durch die »Fortwälzung« der Bewusstseinsgestalten und den »Rückgang in ihren Grund und Wesen« als »das sich selbst tragende, absolute reale Wesen« (Hegel 1970: 325 f.) entwickelt, dann ist damit keine Erkundung irgendeiner Ursuppe eines gespenstischen »eigentlichen« Geistes ge-

nicht nach dem, was über der Zeit, sondern nach dem, was an der Zeit ist.« (Horkheimer 2005b: 267)

- 19 Alle Hervorhebungen bis auf die letzte sind von mir. Heinrich wiederum unterschlägt genau diese nähere Bestimmung der »Rückkehr«.
- 20 Diese Behauptung übernimmt auch Denis Mäder in seiner Studie *Fortschritt bei Marx* und meint gar, eine »geschichtsphilosophische Aporie« in den *Ökonomisch-philosophischen Manuskripten* ausmachen zu können: »Wenn die Menschen erst werden müssen, was sie sein sollen, was sie aber gleichzeitig immer schon gewesen sind, wie können sie dann überhaupt eine Geschichte haben?« (Mäder 2010: 158) Mäder missversteht Marx in gleich zweifacher Weise: Zum einen übernimmt dieser nicht einfach – wie Mäder meint – Feuerbachs Philosophie des Gattungswesens, sondern transformiert sie fundamental, wenn er das menschliche Wesen in der Selbsterzeugung durch Arbeit ausmacht und es dadurch notwendig als ein sich *Entwickelndes* begreift. Deshalb ist das »Neue«, dessen Auftreten Mäder zum Wesensmerkmal von geschichtlicher Entwicklung und Fortschritt bestimmt, weder das »Alte«, »Ursprüngliche« – das wäre tatsächlich eine Aporie – noch ein »auf sich selbst gegründetes, unvermitteltes Neues« (ebd.), wie Feuerbach es gegen die Hegel'sche »Negation der Negation« setzt, sondern ein *Werdendes*. Zum anderen erkennt Mäder nicht, dass ein wesentliches Motiv der *Manuskripte* ist, den Kommunismus oder »den wirklichen Menschen« gerade entgegen den junghegelianischen und anderen Ansätzen (und als Kritik an diesen) nicht aus einer »eigentlichen Bestimmung der Menschen« (ebd.: 156), also »bestimmungsteleologisch«, sondern aus den verkehrten Verhältnissen selbst als deren historisch möglich gewordenen Resultat zu entwickeln.

meint, sondern der durchgeführte »Prozeß der Erfahrung des Bewußtseins« (Schnädelbach 1999: 77), durch den hindurch sich der Geist als das geschichtlich gewordene »Ganze[...] der geistigen oder kulturellen Wirklichkeit« (ebd.: 72) begreift,²¹ von dem Hegel entsprechend schon in der Vorrede zur *Phänomenologie* schreibt, es – das Ganze – sei »nur das durch seine Entwicklung sich vollendende Wesen. Es ist von dem Absoluten zu sagen, daß es wesentlich *Resultat*, daß es erst am *Ende* das ist, was es in Wahrheit ist; und hierin eben besteht seine Natur, Wirkliches, Subjekt oder Sichselbstwerden zu sein.« (Hegel 1970: 24) Marx wiederum verwirft diese Philosophie nicht einfach, sondern kritisiert, dass in ihr »Subjekt und Prädicat [...] das Verhältniß einer absoluten Verkehrung zu einander« haben, weil hier der »wirkliche Mensch und die wirkliche Natur« (MEGA² I/2: 302) als bloße Prädikate des absoluten Geistes figurieren. Wohlgemerkt lautet der Vorwurf nicht auf Verkehrung von Subjekt und Prädikat überhaupt, denn »formell und abstrakt« (ebd.) erfasse Hegel damit die innerhalb der Entfremdung sich vollziehende Selbsterzeugung des Menschen ja durchaus nicht falsch. Was Marx Hegel nicht ohne Sarkasmus verwirft, ist die *Verabsolutierung* dieser Verkehrung und deren Verklärung zur *wirklichen Vernunft*: »Also die Vernunft ist bei sich in der Unvernunft als Unvernunft. [...] Die Selbstbejahung, Selbstbestätigung im *Widerspruch* mit sich selbst, sowohl mit dem Wissen, als mit dem Wesen des Gegenstandes, ist also das wahre *Wissen* und *Leben*.« (Ebd.: 299)

Angesichts der Art und Weise sowie der Resultate der bis hier geschilderten Hegel-Kritik Marxens muss klar sein, dass aus obigem Zitat keineswegs die strikte Absage an diese zentralen Prinzipien der idealistischen Philosophie – Vernunft und Wahrheit – spricht,²² Marx sich aber ebenso wenig auf sie noch ungebrochen, quasi in junghegelianischer Manier, als Referenzpunkte einer innerphilosophischen Kritik bezieht²³. Was also sind Vernunft und Wahrheit für Marx?

Schon ein Jahr zuvor, in seiner ebenfalls nicht zu Lebzeiten veröffentlichten *Kritik der Hegelschen Rechtsphilosophie*, hält Marx gegen Hegel, dass dieser

21 Marcuse nennt den Geist daher den »Terminus, der Vernunft als Geschichte kennzeichnet« (1962: 21).

22 Auch an dieser Stelle hat Marx mit Feuerbachs materialistischem Sensualismus wenig gemein, demzufolge – und in expliziter Ablehnung von Hegels spekulativer Figur der Negation der Negation – Wahrheit sich dem v.a. als rezeptiv, passiv verstandenen Subjekt als unmittelbare sinnliche Gewissheit von den äußeren Gegenständen ergibt; vgl. Marcuse 1962: 240.

23 So lautet etwa Althusser's Unterstellung (2011: 94 ff.).

»überall die Idee zum Subjekt macht, und das eigentliche, wirkliche Subjekt [...] zum Prädicat« (MEGA² I/2: 11), so aber die bürgerliche Wirklichkeit zu-rechtbiege und spekulativ der »Sache der Logik« (ebd.: 18) anpasse, um die Wirklichkeit als vernünftig zu rechtfertigen. Damit war Hegel nicht einfach Apologe des Bestehenden, denn es ging ihm dabei um nicht weniger als eine Begründung der Einheit von vernunftbegründetem Allgemeinem und selbstbestimmtem Individuum – ein Unternehmen, dessen kritischen Gehalt auch Adorno hervorgehoben hat: »Nur soweit das Wirkliche transparent auf die Idee der Freiheit, also die reale Selbstbestimmung der Menschheit ist, kann es für vernünftig gelten. Wer dies Erbe der Aufklärung aus Hegel eskamotiert und eifert, daß seine Logik eigentlich mit der vernünftigen Einrichtung der Welt nichts zu tun habe, verfälscht ihn.« (Adorno 1975: 288)²⁴ Auch Marx weiß das, und er zieht Hegel nicht einfach (nur) der unbegründeten, voreiligen Behauptung der bereits waltenden Wirklichkeit der Vernunft oder einer absichtsvoll reaktionären Legitimation irrationaler Herrschaft, sondern erkennt – besonders in den *Ökonomisch-philosophischen Manuskripten* – auch, dass hier ein Problem vorliegt, dessen Lösung innerhalb der (Hegel'schen) Philosophie, mit theoretischen Mitteln, gar nicht möglich ist. Diese kann nicht anders, als die Widersprüche, die realen Antagonismen, gewaltsam unter ihren Hut zu bringen, wenn sie die Verwirklichung der Vernunft als Selbstbewegung und -verwirklichung des Geistes entfaltet.²⁵ Erst Marx eröffnet, indem er die Vernunft *materialistisch* in ihrer *praktischen* Dimension als historisch voranschreitende *Selbsterzeugung* der Menschen durch *Arbeit*, durch die praktische

24 Siehe auch Marcuses Erklärung, dass der idealistische Versuch, eine »universell vernünftige Ordnung« aus der allgemeinen Struktur des Denkens, aus dem Subjekt zu begründen, gegen den »Angriff des englischen Empirismus« gerichtet war (Marcuse 1962: 26 f.), der den Menschen letztlich auf die Unterwerfung unter das schlichtweg Gegebene verpflichtete, weil er Begriffe und Denken einzig als bloße Ausdrücke der gewöhnlichen Erfahrung von gegebenen Tatsachen auffasste.

25 In seiner Vorlesung zur Erkenntnistheorie (1957/58) hat Adorno die Daumenregel formuliert, man solle bei Schwierigkeiten, sich unter (spekulativen) Begriffen wie dem des Geistes etwas Bestimmtes vorstellen zu können, versuchen, »die Probleme zu konstruieren, die durch die Einführung, durch die Konstruktion eines solchen Begriffes gelöst werden sollen« (Adorno o.J.: 89). Ein wesentlicher Sinn der Spekulation besteht nämlich darin, die sich dem idealistischen Denken ergebenden Widersprüche »bis zu einem Grad auszugleichen« (ebd.: 191; vgl. MEGA² I/2: 299 f.). Die Logik entspricht damit den Formen des Staates, wie ihn Marx etwa in *Zur Judenfrage* als abstrakte Allgemeinheit kritisiert, und des die einander gegensätzlichen Waren gleichsetzenden Geldes, weshalb Marx die Logik gar als »Geld des Geistes« (ebd.: 278) bezeichnet.

Bearbeitung der Natur, begreift, ein Verständnis von der Möglichkeit einer wirklichen Aufhebung der Widersprüche:

»Man sieht wie Subjektivismus und Objektivismus, Spiritualismus und Materialismus, Thätigkeit und Leiden erst im gesellschaftlichen Zustand« – also im Sozialismus/Kommunismus – »ihren Gegensatz, und damit ihr Dasein als solche Gegensätze verlieren; man sieht, wie die Lösung der *theoretischen* Gegensätze« – nach Hegel also die *vernünftige* Erkenntnis ihrer Einheit in einer dialektisch vermittelten Totalität und damit die Erkenntnis der *Wahrheit* – »selbst *nur* auf eine *praktische* Art, nur durch die praktische Energie d[es] Menschen möglich ist und ihre Lösung daher keineswegs nur eine Aufgabe der Erkenntniß, sondern eine *wirkliche* Lebensaufgabe ist, welche die *Philosophie* nicht lösen konnte, eben weil sie dieselbe als *nur* theoretische Aufgabe faßte.« (Ebd.: 271)²⁶

Um die Wirklichkeit der Vernunft nach dem Maßstab von Allgemeinheit und Notwendigkeit zu begründen, musste die (idealistische) Philosophie ein Subjekt konstruieren, das über das konkrete, zufällige Bewusstsein, die Psychologie und die Interessen der Einzelsubjekte hinausgehend deren Gemeinsames darstellt und – hier entsprechen sich Hegels ›List der Vernunft‹ und Adam Smiths ›unsichtbare Hand‹ – durch sie hindurch wirkt. (Vgl. Adorno o.J.: 78 f.) Die hier notwendig auf dem Fuße folgende Hypostasierung des objektiven Geistes gegenüber den Individuen – sie werden gar »geopfert und

26 In seinen ein Jahr später verfassten Thesen *ad Feuerbach* wird er denselben Gedanken noch einmal ähnlich (und mit noch eigenwilligerer Interpunktion) formulieren: »Die Frage, ob dem menschlichen Denken – gegenständliche Wahrheit zukomme – ist keine Frage der Theorie, sondern eine *praktische* Frage. In der Praxis muß der Mensch die Wahrheit i.e. Wirklichkeit u. Macht, Diesseitigkeit seines Denkens beweisen.« (MEGA² IV/3: 20) Überhaupt stellen die Feuerbach-Thesen – anders als Heinrich 2006: 127, dem Althusser'schen Diktum folgend, behauptet – *gar keinen Bruch* mit den *Ökonomisch-philosophischen Manuskripten* dar und sagen nichts aus, was nicht auch schon in diesen – allenfalls teilweise weniger pointiert – entwickelt wurde. Einzig die Kritik des Begriffs »Gattung« in der sechsten These ist neu, doch selbst hier ist zu vermerken, dass Marx sich damit zum einen nur gegen Feuerbachs *konkrete* ahistorische und ungesellschaftliche Konzeption wendet, was er de facto auch schon in den *Manuskripten* mit seiner Bestimmung des Gattungswesens als sukzessiver Selbst- wie gegenseitiger Erzeugung der Menschen durch Arbeit getan hat. Zum anderen wird er den Gattungsbegriff, wie wir bereits gesehen haben, auch in den folgenden Jahren und Jahrzehnten immer wieder selbst gebrauchen.

preisgegeben« (Hegel 1986: 49) – führt die Bestimmung der Vernunft als Setzung der Welt unter die Bestimmungen des Menschen ad absurdum. Diesen Selbstwiderspruch, diese Aporie der idealistischen Philosophie löst Marx mit seinem Verständnis vom menschlichen Gattungswesen als bewusst gemeinschaftlich-gesellschaftlichem Zusammenhang der menschlichen Arbeiten, als praktischer Selbsterzeugung der Gattung: Dass Hegel die Wirklichkeit der Vernunft spekulativ begründen musste, hat seinen Grund darin, dass die Menschen – wie erst im Horizont der Marx'schen Bestimmungen von ihrem praktischen Gattungswesen greifbar wird – die Welt *noch nicht* mit Bewusstsein gemeinschaftlich einrichten, das Allgemeine und Notwendige – der die Einzelnen übergreifende gesellschaftliche Zusammenhang – sich also bislang nur hinter ihrem Rücken entwickelt und durchsetzt. Der zentrale Inhalt und Gegenstand der Philosophie – Vernunft – verschwindet damit aber nicht aus Marx' Werk, er ist im Gegenteil – als praktische Selbsterzeugung und -bestimmung der Menschen – *aufgehoben* in der bereits dargestellten Bestimmung des Kommunismus und dessen materialistischer Herleitung aus der geschichtlichen Entwicklung selbst.²⁷ Diese Transformation hat Horkheimer einmal sehr treffend so pointiert:

»Die Selbstanschauung der Vernunft, die für die alte Philosophie die höchste Stufe des Glücks bildete, ist im neueren Denken in den materialistischen Be-

27 Marx' Betonung der praktischen Dimension der Vernunft als Selbsterzeugung der menschlichen Gattung sollte indes nicht zu der falschen Annahme verleiten, Vernunft werde von Marx durch blinde virile Praxis ersetzt, als subjektives, intellektuelles Vermögen also verabschiedet und der Mensch damit auf ein bloßes Reiz-Reaktions-Bündel reduziert. Praxis ohne Vernunftvermögen zeichnet das Tier aus, nicht den Menschen, wie Marx in den *Manuskripten* zu Protokoll gibt: »Das Thier ist unmittelbar eins mit seiner Lebensthätigkeit. Es ist *sie*. Der Mensch macht seine Lebensthätigkeit selbst zum Gegenstand seines Wollens und seines Bewußtseins. Er hat bewußte Lebensthätigkeit. Es ist nicht eine Bestimmtheit, mit der er unmittelbar zusammenfließt. Die bewußte Lebensthätigkeit unterscheidet d[en] Menschen unmittelbar von der thierischen Lebensthätigkeit. Eben nur dadurch ist er ein Gattungswesen. Oder er ist nur ein Bewußtes Wesen, d.h. sein eignes Leben ist ihm Gegenstand, eben weil er ein Gattungswesen ist. Nur darum ist seine Thätigkeit freie Thätigkeit.« (MEGA² I/2: 240) Aus diesen Zeilen klingt auch heraus, dass Marx – wenngleich das in den *Manuskripten* auf den ersten Blick vielleicht etwas untergeht – Hegel gar nicht den erst einmal ganz richtigen Impuls vorhält, die Geschichte als sukzessive vernunftgeleitete Aneignung der Welt, als »Fortschritt im Bewußtsein der Freiheit« (Hegel 1986: 32) erfassen zu wollen, sondern die idealistische Art und Weise kritisiert, in der Hegel das tut und so in die Affirmation unvernünftiger Zustände abgleiten muss.

griff der freien, sich selbst bestimmenden Gesellschaft umgeschlagen; vom Idealismus bleibt dabei übrig, daß die Möglichkeiten des Menschen noch andere sind, als im heute Bestehenden aufzugehen, andere als die Akkumulation von Macht und Profit.« (Horkheimer 2005b: 265)

Im selben Zug transformiert sich damit auch der in Vernunft gründende Wahrheitsbegriff. Wahr ist bei Marx das Ganze als Wirklichkeit der Vernunft selbstredend nicht mehr in dem Sinne, dass es sich begrifflich als dialektische Entfaltung des Geistes durch dessen Erscheinungen hindurch darstellen lässt, der sich so als Substanz und Subjekt dieses Ganzen beweist, dessen Widersprüche in ihm ›aufgehoben‹ fortbestehen. Als im emphatischen Sinne wahr – und auch Hegels Wahrheitsbegriff ist schon ein emphatischer – erweist sich das Ganze für Marx erst, wenn es wirklich und praktisch unter die bewussten Bestimmungen der vereinigten Menschen »als eines vorausgesetzten Subjekts« (MEGA² I/2: 277) gestellt ist.²⁸ Wissenschaft, deren Ziel Wahrheit ist, geht es, wie Marx auch noch 20 Jahre später in seinem kritischen ›Nachruf‹ auf Pierre-Joseph Proudhon auf den Punkt bringt, um die »kritische[...] Erkenntniß der geschichtlichen Bewegung [...], die selbst die *materiellen Bedingungen der Emancipation* producir« (MEGA² I/20: 63). Ging es bereits Hegel nicht um die einfache Wiedergabe dessen, *was ist*, sondern darum, mit der geglückten Darstellung des Ganzen als entfalteter begrifflicher Totalität dieses als vernünftig konstituiert zu beweisen und erst diese Erkenntnis des Ganzen als wahr zu bestimmen, ist bloßer Tatsachenpositivismus die Sache des Marx'schen Materialismus sogar noch weniger. Wenn Marx die Geschichte als bislang den Menschen entfremdeten Prozess der Entfaltung der praktischen menschlichen Wesenskräfte begreift, dann ist das Bestehende nicht – wie Hegel noch zeigen wollte – mit seinem Begriff identisch, indem es als spekulative Einheit die Widersprüche begrifflich in sich integrierend ›aufhebt‹; dann kann nur eine Wissenschaft wahr sein, die die entfremdete Gesellschaft als ein Ganzes darstellen kann, dessen *reale* Widersprüche es über sich hinaustreiben auf die noch ausstehende praktisch verwirklichte »Aneignung des *menschlichen* Wesens durch und für d[en] Menschen« (MEGA² I/2: 263). Worauf sich die Marx'sche im Gegensatz

28 In den Feuerbach-Thesen stellt Marx seinen ›neuen‹ Materialismus daher – gleichermaßen gegen den Idealismus wie gegen Feuerbachs ›alten‹, ›anschauenden‹ Materialismus gerichtet, dem Wahrheit nur aus sinnlicher Anschauung folgt – auf den Standpunkt der »menschliche[n] Gesellschaft« oder der »gesellschaftliche[n] Menschheit« (MEGA² IV/3: 21), ergo: des Kommunismus.

zur Hegel'schen Erkenntnis zubewegt, ist, in den Worten von Schmidt, »kein absoluter Begriff, sondern die alle logische Immanenz sprengende, nie zu vergeistigende Geschichte« (Schmidt 1971b: 64). In diesem Sinne kann die kapitalistische Gesellschaft gar nicht als vernünftige Einheit begriffen werden, die alle ihre Einzelmomente in sich aufgehoben hat, sondern ist erst der Kommunismus, in dem die Widersprüche der bisherigen verkehrten, herrschaftsförmigen Gesellschaft »wahrhaft aufgelöst« sein werden (vgl. MEGA² I/2: 263), die geschichtlich einst durchgesetzte Wahrheit dieser noch unwahren Gesellschaft.²⁹

3. Die »wirkliche Bewegung welche den jetzigen Zustand aufhebt« – Ein radikaler Bruch?

Die Marx'schen Artikel und Manuskripte der Jahre 1843 und 1844 – und gerade die *Ökonomisch-philosophischen Manuskripte* – als Kritikversuche abzutun, die noch auf dem Terrain und innerhalb der Problematik der Philosophie verblieben und mit dem »historischen Materialismus« der folgenden Jahre nichts zu tun hätten, ignoriert nicht nur, was Marx mit jenen früheren Forschungen eigentlich bezweckt hat, und zeugt obendrein nicht nur von einem Unverständnis für die selbstverständlich auch praktischen und politischen Implikationen des Deutschen Idealismus. Es gerät so auch völlig aus dem Blick, auf welcher grundsätzlichen Problematik das Projekt eines »historischen Materialismus« eigentlich aufbaut. Die *Manuskripte* sind – als ein erster Versuch – ganz wesentlich von dem Anspruch getragen, den Sozialismus bzw. Kommunismus nicht als Idee oder gespeist aus (nicht selten christlich begründeten) Gerechtigkeitsvorstellungen gegen die Wirklichkeit zu halten, sondern ihn als sich real durchsetzendes Moment dieser Wirklichkeit selbst auszuweisen, indem deren Widersprüchlichkeit anhand der Ergebnisse des damals fortgeschrittensten Stands der Gesellschaftswissenschaften: der politischen Ökonomie, verdeutlicht wird, und erst die ausführliche Auseinandersetzung mit und Kritik an Hegel (und Feuerbach), wie ich sie bis hier geschildert ha-

29 »Wahrheit ist nicht nur mit Lehrsätzen und Urteilen verknüpft; sie ist, kurz gesagt, nicht nur ein Attribut des Denkens, sondern der im Prozeß stehenden Wirklichkeit. Etwas ist dann wahr, wenn es ist, was es sein kann, indem es alle seine objektiven Möglichkeiten verwirklicht.« (Marcuse 1962: 33)

be, liefert Marx überhaupt die Mittel dafür an die Hand³⁰: Erst ausgehend von einem Begriff des menschlichen Gattungswesens als sukzessiver Selbsterzeugung durch Arbeit erkennt er die Kategorien der politischen Ökonomie als Formen, unter denen diese Selbsterzeugung nur entfremdet, also als verkehrter Prozess, stattfindet, von dem die Menschen beherrscht werden, statt ihn bewusst zu gestalten, und der dennoch so erst die Bedingungen der Möglichkeit dafür schafft, dass die Menschen ihre Verhältnisse einst mit Bewusstsein unter ihre kollektive Regie nehmen werden. Und so ist seinerseits auch der Begriff der Entfremdung nicht einfach das Mittel einer die bestehenden Produktionsverhältnisse moralisch anklagenden, sondern einer historisch aufklärenden Kritik und thematisiert er schließlich nicht weniger als die Ermöglichungsbedingung, den Bildungsprozess, der menschlichen Befreiung. Die Manuskripte zur *Deutschen Ideologie* knüpfen an genau dieses bereits in den *Ökonomisch-philosophischen Manuskripten* grundlegend formulierte Desiderat, den Kommunismus aus der Entwicklung der materiellen Verhältnisse zu erklären, an und formulieren in mehreren ausführlicheren Anläufen Ansätze einer *materialistischen Geschichtsschreibung* aus, mit der nicht nur im selben Zug die idealistischen und junghegelianischen Vorstellungen von Geschichte erklärt und kritisiert werden, sondern zentral der Kommunismus als eine solche »wirkliche Bewegung« begründet werden soll.³¹

Nun ist das Besondere an der *Deutschen Ideologie* bekanntlich aber, dass sie nicht nur eine (mehr noch für Marx' als für Engels' damalige Standards) völlig neue, ja anti-philosophische Sprache an den Tag legt, sondern ganz explizit

30 Vgl. Arndt 2012: 39, der allerdings auch konstatiert, dass Marx Geschichte lediglich mit Hegels *Phänomenologie* parallelisiere und so den Widerspruch zum »energetischen Prinzip« (ebd.: 43) hypostasiiere, statt die wirklichen Widersprüche als solche zu untersuchen. Dass Marx hier noch keine immanente Kritik der Kategorien der politischen Ökonomie leistet, ist ebenso völlig richtig wie die Feststellung, dass auf der anderen Seite die *Manuskripte* auf eine Überwindung der Spekulation und die noch ausstehende Erforschung der gegenständlichen Vermittlungsformen samt ihrer geschichtlichen Entstehung drängen. Wie im Folgenden deutlich werden soll, wird damit aber keineswegs jene Geschichtskonstruktion aufgelöst (vgl. ebd.: 44), sondern zieht sie sich weiterhin gerade auch durch die dann folgenden Forschungen Marxens.

31 Die Zentralität dieses Punktes heben Marx und Engels im Manuskript sogar durch die Anstreichung der gesamten Passage eigens hervor: »Der Communismus ist für uns nicht ein *Zustand*, der hergestellt werden soll, ein *Ideal*, wonach die Wirklichkeit sich zu richten haben [sic]. Wir nennen Communismus die *wirkliche* Bewegung welche den jetzigen Zustand aufhebt. Die Bedingungen dieser Bewegung ergeben sich aus der jetzt bestehenden Voraussetzung.« (MEGA² I/5: 37)

als Kritik des philosophischen Diskurses, gar als – so sollte Marx es Jahre später formulieren – grundlegende ›Abrechnung‹ mit dem eigenen »ehemaligen philosophischen Gewissen« (MEGA² II/2: 101) gedacht ist, das nicht zuletzt noch die *Ökonomisch-philosophischen Manuskripte* getragen hatte.³² Hier ist zunächst noch einmal in Erinnerung zu rufen, welchen Zweck Marx und Engels (zeitweise auch die an diesem Projekt mitwirkenden Moses Hess, Joseph Weydemeyer und Roland Daniels) mit der – schließlich nicht zustande gekommenen – Veröffentlichung der *Deutschen Ideologie* verfolgt haben³³:

Sowohl Bruno Bauer als auch Max Stirner hatten kurz zuvor den Kommunismus als bloßen Feuerbachianismus denunziert. Besonders Stirner hatte in seiner polemischen Schrift *Der Einzige und sein Eigentum* (1844) u.a. materialistisch intendierte Kategorien wie ›der Mensch‹ und das menschliche ›Gattungswesen‹ als bloße Umkehrung religiöser Kategorien angegriffen und damit auf nichts Geringeres als das Fundament der sozialistischen und kommunistischen Publizistik in Deutschland gezielt, die tatsächlich wesentlich auf Feuerbach aufbaute. Marx und Engels setzen indes nicht zu einer Entkräftung dieser Feuerbach-Kritik an, lassen sich aber ebenso wenig auf Stirners Eloge auf den völlig vermittlungslosen konkreten ›Einigen‹ ein,³⁴ sondern vertiefen den schon in den *Ökonomisch-philosophischen Manuskripten* anvisierten Ansatz einer Erklärung des Kommunismus aus den zu ihrer geschichtlichen Überwindung treibenden realen Widersprüchen der ökonomischen Verhältnisse. Interessant ist hier allerdings, wie sich die Argumentation gegenüber den *Manuskripten* augenscheinlich verschoben hat: Hing sie in diesen noch inwendig zusammen mit einer Theorie des Gattungswesens, wird sie in der *Deutschen Ideologie* nun explizit *gegen* Feuerbach und die Philosophie überhaupt in Anschlag gebracht. Aus genealogischer Perspektive kann man hier ein durchaus

32 Dass die *Deutsche Ideologie* nicht nur vom Partei-Marxismus zur Grundlage einer ›historisch-materialistischen Weltanschauung‹ erhoben wurde, sondern auch – quasi am anderen Ende des Spektrums der Anknüpfungen an Marx – von großen Teilen der wissenschaftlichen Marx-Forschung als zentrales Dokument des Bruchs mit der Philosophie interpretiert werden konnte, kommt also selbstverständlich nicht von ungefähr.

33 Siehe hierzu ausführlicher Spekker 2018, insb. S. 175-190, sowie Bohlender 2018.

34 Stirners quasi antiphilosophische Philosophie des ›Ich‹ bzw. des ›Einigen‹ wird in epischer Breite im projektierten Kapitel III. *Sankt Max* zerpflückt. Zur Problematisierung siehe besonders Matthias Bohlenders Studie im vorliegenden Buch. Cum grano salis lässt sich diese Auseinandersetzung zwischen Stirner, Marx und Engels sowie Moses Hess (mit seiner 1845 erschienenen Schrift *Die letzten Philosophen*) als ›Urszene‹ des Konflikts zwischen (postmoderner) Dekonstruktion und Kritischer Theorie lesen.

brillantes, wengleich folgenreiches Ausweichmanöver beobachten, mit dem Marx und Engels Stirner und Bauer vorführen wollen, dass die letzteren beiden einen Scheingegner bekämpfen, der sich zwar in Gestalt des deutschen philosophischen Kommunismus respektive ›wahren Sozialismus‹ tatsächlich selbst für einen Teil der kommunistischen Bewegung halten mag, mit deren wirklichen Ausprägungen aber überhaupt nichts zu tun habe³⁵:

»Charakteristisch ist es aber, daß die Heiligen Bruno & Max die Vorstellung Feuerbachs vom Kommunisten sogleich an die Stelle des wirklichen Kommunisten setzen, was theilweise schon deswegen geschieht, damit sie auch den Kommunismus als ›Geist vom Geist‹, als philosophische Kategorie, als ebenbürtigen Gegner bekämpfen können« (MEGA² I/5: 57).

Mit großer Geste halten Marx und Engels jetzt gegen die ›ideologischen‹ Auseinandersetzungen der Philosophen die *Empirie*. Insbesondere in den für ein projektiertes Kapitel I. *Feuerbach* ausgekoppelten Manuskriptteilen führen sie vor, weshalb all die philosophischen Begründungen des Kommunismus (samt den ebenfalls philosophischen Versuchen ihrer Widerlegung) unsinnig seien: Mit philosophischen Prinzipien und Ideen habe der Kommunismus im Grunde gar nichts zu tun, man müsse nur unvoreingenommen die materiellen Verhältnisse und deren geschichtliche Entwicklung anschauen, sie auf ›rein empirischem Wege‹ (ebd.: 8) konstatieren, um zu begreifen, dass der Kommunismus als Bewegung ihrer revolutionären Aufhebung von ihnen selbst notwendig hervorgebracht werde.³⁶ So demonstrieren sie anhand kurzer historischer Rekonstruktionen der Entwicklung der gesellschaftlichen Arbeitsteilung und Eigentumsformen, wie die Entfaltung der menschlichen Produk-

35 Siehe insbesondere Marx' und Engels' Polemik gegen dieses ›Selbstmissverständnis des deutsch-philosophischen Kommunismus in den Kapiteln der *Deutschen Ideologie* über den ›wahren Sozialismus‹ und Karl Grün; MEGA² I/5: 515-589. Wie sehr diese Auseinandersetzungen keineswegs bloß die Konsequenz wissenschaftlicher Einsichten sind, sondern auch aus dem politischen Tagesgeschäft Marxens und Engels' – insbesondere im *Bund der Gerechten* – erklärt und so in ihrer Bedeutung begriffen werden müssen, ihrerseits die wissenschaftliche Kritik auf bestimmte Weise auszurichten, habe ich in *Spekker* 2018: 181 ff. zu erhellen versucht. Siehe zu dieser Episode der Marx'schen ›Kritik im Handgemenge‹ auch Bohlender 2016 und 2018.

36 Nur wenig später wird Marx in der *Misère de la Philosophie* in entsprechender Weise gegen Proudhon wie den ›Utopismus‹ gleichermaßen halten, die Sozialisten und Kommunisten hätten »nur sich Rechenschaft abzulegen von dem, was sich vor ihren Augen abspielt[,] und sich zum Organ desselben zu machen« (MEGA² I/30: 302).

tivkräfte deren jeweiligem Stand entsprechende gesellschaftliche und politische Verhältnisse und Verkehrsformen ebenso wie Bewusstseinsformen hervorbringe. Mit dem in diesem Zusammenhang erstmals formulierten und für den Marxismus kanonisch werdenden Paradigma, wonach mit der voranschreitenden Entwicklung der Produktivkräfte »an die Stelle der früheren, zur Fessel gewordenen Verkehrsform, eine neue, den entwickelteren Produktivkräften & damit der fortgeschrittenen Art der Selbstbethätigung der Individuen entsprechende gesetzt wird, die à son tour wieder zur Fessel & dann durch eine andre ersetzt wird« (ebd.: 103), sind sich Marx und Engels sicher, die *geschichtliche Entwicklung* und schließlich den Kommunismus als deren Ziel ohne jegliche philosophische Vor- oder Grundannahmen erklären zu können. Zwar unterscheidet sich die Argumentation gar nicht so sehr von derjenigen in den *Ökonomisch-philosophischen Manuskripten*: Mit der unter der Herrschaft des Privateigentums vorangeschrittenen Arbeitsteilung haben sich die Produktivkräfte als sachliche Gewalt gegen die zunehmend voneinander isolierten Individuen verselbständigt. Die sich so entwickelnde »große Industrie« (ebd.: 91 et passim) schafft zugleich aber dadurch, dass mit ihr die Produktivkräfte erstmals als Totalität und »nur innerhalb eines universellen Verkehrs« (ebd.: 112) existieren, auch erstmals die Voraussetzung dafür, dass diese Individuen sich vereinigen und diese Produktivkräfte als ganze aneignen können:

»Die Aneignung dieser Kräfte ist selbst weiter nichts als die Entwicklung der den materiellen Produktionsinstrumenten entsprechenden individuellen Fähigkeiten. Die Aneignung einer Totalität von Produktionsinstrumenten ist schon deßhalb die Entwicklung einer Totalität von Fähigkeiten in den Individuen selbst. Diese Aneignung ist ferner bedingt durch die aneignenden Individuen. Nur die von aller Selbstbethätigung vollständig ausgeschlossenen Proletarier der Gegenwart sind im Stande, ihre vollständige, nicht mehr bornirte Selbstbethätigung, die in der Aneignung einer Totalität von Produktivkräften & der damit gesetzten Entwicklung einer Totalität von Fähigkeiten besteht, durchzusetzen.« (Ebd.)³⁷

37 Dass es sich hier um eine *notwendige* Voraussetzung handele, wird an anderer Stelle noch deutlicher: »[...] in der großen Industrie ist der Widerspruch zwischen dem Produktionsinstrument & Privateigentum erst ihr Produkt, zu dessen Erzeugung sie bereits sehr entwickelt sein muß. Mit ihr ist also auch die Aufhebung des Privateigentums *erst* möglich.« (MEGA² I/5: 70 f.; Herv. M.S.)

Hier wird also näher ausgeführt, was Marx meint, wenn er in den *Manuskripten* die Industrie als das »aufgeschlagne Buch der menschlichen Wesenskräfte« (MEGA² I/2: 271) bezeichnet, und das Resultat dieses Prozesses: die »totalen Individuen«, deren »Selbstbethätigung mit dem materiellen Leben« zusammenfalle (MEGA² I/5: 113), ist im Grunde das, was Marx dort mit dem bewussten, wirklichen *Gattungswesen* gemeint hat.

Doch genau diese »historisch-materialistische« Argumentation wird in der *Deutschen Ideologie* nun explizit gegen die Verwendung solcher philosophischen Begriffe gehalten: »Die Individuen, die nicht mehr unter der Theilung der Arbeit subsumirt werden, haben die Philosophen sich als Ideal unter dem Namen: »der Mensch« vorgestellt« (ebd.: 114) und diesen dann als überhistorisch wirklich »apotheosirt« (ebd.: 46), so dass es nur eine Frage der Bewusstseinsentwicklung sein müsste, dass sich der Mensch dereinst als das wirkliche Subjekt erkennen werde. Und Feuerbach bleibe schließlich »bei dem Abstraktum »der Mensch« stehen« (ebd.: 25), dessen Sinnlichkeit er nur in der Liebe und Freundschaft, nicht aber in dessen praktischer Tätigkeit, der Produktion des eigenen materiellen Lebens, ausmache,³⁸ weshalb sein Materialismus also ahistorisch sei.

Von solchen Angriffen auf die Philosophie, insbesondere die Feuerbachs, sollte man sich indes nicht täuschen lassen: Auch die Argumentation in den *Ökonomisch-philosophischen Manuskripten* ist – wie bereits dargelegt – durch diese fundamentale Differenz zu Feuerbach gekennzeichnet, nur sieht Marx hier offenbar noch keine Veranlassung, diese Differenz auch auszubuchstabieren, während in der *Deutschen Ideologie* solche expliziten Gegenüberstellungen nun wesentlich zur *Argumentationstrategie* gegen Stirner & Co. gehören und nicht zuletzt die neuerliche Betonung rein empirisch konstatierbarer Fakten unterstreichen sollen: Der Kommunismus ist eine mittels *positiver Wissenschaft* als sich geschichtlich durchsetzend erklärbarer *Tatsache*.

Doch wie überzeugend ist dieser neue Objektivismus überhaupt? Und ist mit ihm wirklich die Sache der Philosophie in Marx' wissenschaftlicher Kritik grundlegend erledigt? Alfred Schmidt hat die berechtigte Frage aufgeworfen, wie eine historische Dialektik – und nichts anderes ist das Marx'sche Paradigma der Produktivkraftentfaltung – überhaupt möglich sei, wenn gleichzeitig im Zuge der materialistischen Kritik der Hegel'schen Philosophie der spekulative Begriff entfalle. (Vgl. Schmidt 1977: 158 u. 176) Explizit weisen Marx und Engels ja die idealistische Geschichtsphilosophie als »spekulative Verdrehung«

38 Siehe hierzu auch die neunte These *ad Feuerbach*; MEGA² IV/3: 21.

des wirklichen Geschichtsverlaufs zurück, die die »spätere Geschichte zum Zweck der früheren« mache und den ganz selbstverständlichen »aktiven Einfluß, den die frühere Geschichte auf die spätere« ausübe, in ihre spekulativen Begriffe überführe (MEGA² I/5: 40).³⁹ Und tatsächlich kommt ihre materialistische Rekonstruktion der Geschichte ohne Vorstellungen von einer sich in ihr verwirklichenden Idee, vom Geist als der Einheit, dem Wesen der aufeinander folgenden geschichtlichen ›Erscheinungen‹ aus. Es sind die Produktivkräfte: die objektiven ökonomischen Bedingungen selbst, die die Geschichte vorantreiben und die technischen Voraussetzungen für den Kommunismus ebenso wie das massenhafte Bewusstsein für dessen objektive Möglichkeit erst schaffen. Nun kann allerdings kaum die Rede davon sein, dass Marx und Engels hier mittels akribischer historischer Forschung ein wissenschaftlich belastbares Gesetz historischen Fortschritts nachgewiesen hätten, (vgl. Reichelt 1983: 41 f.) doch könnte man zunächst ja meinen, dass es zumindest die plausibleste Erklärung für den *realen* »proletarischen Kommunismus« (MEGA² I/5: 516) sei, wie er sich unter den Industriearbeiterinnen und -arbeitern in den ökonomisch und politisch fortgeschrittensten Ländern Europas damals herausgebildet hatte. Marx und Engels wären demnach von einem empirischen Faktum ausgegangen, das von sich aus wichtige Hinweise auf die konkreten materiellen Voraussetzungen seiner Entstehung gebe, die nun vergleichsweise einfach rekonstruiert werden könnten.⁴⁰ Dieses ›Faktum‹ muss indes selbst noch als Konstruktion Marxens und Engels' begriffen werden: Die dem philosophischen ›wahren Sozialismus‹ entgegengehaltene »Proletariatsbewegung Frankreichs & Englands« (ebd.: 515), deren »wirkliche Parteiinteressen« (ebd.: 517) dem »Bewußtsein bestimmter geschichtlich bedingter Lebenssphären« (ebd.: 516) entsprächen, argumentiert zu dieser Zeit kaum weniger ›utopisch‹, ›moralisch‹ und ›philosophisch‹ als der deutsche Kommunismus; vor allem aber setzt sich ihre Basis weniger aus modernen Industriearbeiterinnen und -arbeitern denn aus radikalen proletarisierten Handwerkern zusammen, die

39 Auffällig ist, dass diese Kritik indes den idealistischen Anspruch einer im spekulativen Begriff sich niederschlagenden *Vernunftbegründung* der Geschichte einfach übergeht.

40 Und so heißt es in der *Deutschen Ideologie* auch: »Die Existenz revolutionärer Gedanken in einer bestimmten Epoche setzt bereits die Existenz einer revolutionären Klasse voraus, über deren Voraussetzungen bereits oben (p) das Nöthige gesagt ist « (MEGA² I/5: 61 f.) In der MEW-Ausgabe der *Deutschen Ideologie* haben die Editoren in die Leerstelle die Seitenangabe »[33-36]« (MEW 3: 47) eingefügt, womit sie auf die Teile verweisen, in denen der Kommunismus als »wirkliche Bewegung« aus der Entwicklung der ökonomischen Produktivkräfte erklärt wird.

aber nach Marx und Engels doch gar nicht für eine universelle revolutionäre Aneignung der Produktionsmittel geeignet sein können, weil all ihre Revolutionsversuche aufgrund ihrer Subsumtion unter ein bloß »beschränktes Produktionsinstrument & einen beschränkten Verkehr« (ebd.: 112) borniert bleiben müssten. (Vgl. Spekker 2018: 187 ff.) Der Kommunismus, wie Marx und Engels ihn als bereits »wirkliche Bewegung« behaupten, wird im Grunde in der *Deutschen Ideologie* und ebenso im wenig später erscheinenden *Manifest der Kommunistischen Partei*, das wesentlich auch Resultat der Ausschlüsse all jener »kleinbürgerlichen«, »philosophischen« und »reaktionären« Fraktionen ist, zu einem guten Teil erst herbeigeschrieben.

Für das Projekt einer »historisch-materialistischen« Begründung des Kommunismus, um die es Marx und Engels hier geht, heißt das aber: Zwar ist ihre Darstellung der Geschichte selbstverständlich keine spekulative Philosophie im Sinne Hegels – und doch kommt sie ohne spekulative Züge nicht aus. Marx und Engels analysieren nicht einfach wert- und interessenfrei die Geschichte, die sozusagen von ganz allein, infolge bloßer Anschauung, ihr Lied vom Kommunismus zu singen begönne. Im Gegenteil: Der Kommunismus ist das bestimmte Interesse, das Marx' und Engels' Geschichtsauffassung und -erkenntnis bereits *vorausgesetzt* ist und zu erklären hilft, warum sie sich so fundamental ebenso von der gängigen »Beschränkung auf hochtönende Haupt- & Staatsaktionen« (MEGA² I/5: 39) abheben konnte wie von der Nationalökonomie, die den bürgerlichen Gesellschaftszusammenhang und die kapitalistische Arbeitsteilung aus einem natürlichen Hang zum Tausch, der den als monadische Privateigentümer hypostasierten Einzelnen innewohne, ableitet und also naturalisiert.⁴¹ Taugt erstere im Grunde zu nichts weiter als bloßer *Chronik*, die eher der legitimierenden Herrschaftserzählung dient, als dass sie den inneren Zusammenhang geschichtlicher Entwicklung aufzeigen könnte, läuft letztere auf ein völlig ahistorisches Verständnis von Gesellschaft hinaus, weil Geschichte sich ihr auf die dogmatische Unterscheidung zwischen »unnatürlichen« und »natürlichen« Verhältnissen reduzieren muss⁴². Beide können die Gesellschaft überhaupt nicht als eine *selbstzerrissene, sich selbst widersprechende* begreifen, (vgl. MEGA² IV/3: 20) deren Widersprüche zu ihrer historischen Aufhebung treiben müssen. Es gehört zum Kern

41 So Marx schon in den *Ökonomisch-philosophischen Manuskripten*; vgl. MEGA² I/2: 309 ff.

42 So Marx in seiner kurze Zeit nach der Arbeit an der *Deutschen Ideologie* erschienenen Polemik gegen Proudhon; vgl. MEGA² I/30: 299. Auf diesen Punkt wird Marx im Fetisch-Kapitel im *Kapital* zurückkommen, und so soll es also auch die vorliegende Studie tun.

der *Hegel'schen* Philosophie, dass Entzweiung und Widerspruch überhaupt vernünftig zu begreifen, notwendig impliziert, diese als zueinander in Beziehung stehende Direktionen einer *Einheit*, eines Ganzen zu entwickeln. Diese Einheit stellt der zur Totalität entfaltete absolute Begriff dar, und ohne dieses spekulative Moment ist die vernünftige Erkenntnis des Ganzen (und seiner geschichtlichen Gewordenheit) laut Hegel überhaupt nicht möglich. (Vgl. Stapelfeldt 2009: 256 ff.) Nun sprechen Marx und Engels dieser spekulativen Philosophie, die sich um das »wirkliche[...] Leben« nicht schere, zwar ab, zur wissenschaftlichen Darstellung des »praktischen Entwicklungsprozesses der Menschen« (MEGA² I/5: 136) überhaupt etwas beitragen zu können: Als Erscheinungen einer sie umfassenden vernünftigen Einheit behauptet, werden die realen Widersprüche »geschlichtet« (Stapelfeldt 2009: 265) statt, wie Marx schon 1843 gegen Hegel hält, selbst als *wesentliche* begriffen, (vgl. MEGA² I/2: 100) die es zu erklären gilt und die zu ihrer *praktisch-revolutionären Aufhebung* führen müssen (vgl. MEGA² IV/3: 20). Doch auch Marx und Engels können diese wirklichen Widersprüche – aller vordergründigen Betonung der Empirie zum Trotz – überhaupt nicht begreifen geschweige denn als »absolut notwendige praktische Voraussetzung« (MEGA² I/5: 38) für den kommunistischen Umsturz erklären, ohne selbst schon einen Begriff von vernünftiger, wirklicher Einheit zu haben, die ihnen eben der *Kommunismus* ist. Dass die geschichtlich sich entwickelnden Formen der praktischen Naturaneignung, der »Produktion des materiellen Lebens« (ebd.: 26), einen gesellschaftlichen Zusammenhang stiften, der überhaupt erst ein »gemeinschaftliche[s] Interesse« schafft, das in der bisherigen »naturwüchsigen Gesellschaft« zwar noch in der verkehrten Form einer »fremden, gegenüberstehenden Macht« besteht, doch zugleich so erst die notwendige Möglichkeitsbedingung einer bewusst eingerichteten, »kommunistischen Gesellschaft« darstellt (ebd.: 34; vgl. ebd.: 42), in der besonderes und gemeinschaftliches Interesse nicht mehr im Widerspruch zueinander stehen – das erschließt sich Marx und Engels überhaupt erst aus ihrer bereits eingenommenen kommunistischen Perspektive heraus, und diese Erfahrungsfähigkeit ist, wie Max Horkheimer rund 90 Jahre später pointieren wird, eine *differentia specifica* zwischen kritischer und traditioneller Theorie:

»Die Gesichtspunkte, welche diese [die kritische Theorie; M.S.] als Ziele menschlicher Aktivität der historischen Analyse entnimmt, vor allem die Idee einer vernünftigen, der Allgemeinheit entsprechenden gesellschaftlichen Organisation, sind der menschlichen Arbeit immanent, *ohne den*

Individuen oder dem öffentlichen Geist in richtiger Form gegenwärtig zu sein. Es gehört ein bestimmtes Interesse dazu, diese Tendenzen zu erfahren und wahrzunehmen.« (Horkheimer 2005a: 229 f.; Herv. M.S.)

Das bedeutet auch mitnichten, dass hier der Kommunismus ein bloß *willkürlicher*, von außen an die bürgerliche Gesellschaft herangetragenem Maßstab wäre, dem Marx und Engels »die Wissenschaft [...] zu *accomodieren*« suchten (MEGA² II/3.3: 771). Diese epistemische Voraussetzung ihrer Forschung versuchen sie ja gerade *einzuholen* durch die wissenschaftliche respektive materialistische Darstellung der Verhältnisse als solcher, die den Kommunismus als aus ihnen selbst entstehende »*wirkliche* Bewegung« begründen, »welche den jetzigen Zustand aufhebt«. Die bürgerlichen Verhältnisse im Lichte der von ihnen selbst erzeugten Möglichkeit ihrer kommunistischen Aufhebbarkeit darzustellen, ist so auch nicht das blanke Gegenteil von Spekulation, sondern deren Aufhebung in historisch-materialistische *Kritik*: Nur weil und wenn der Kommunismus, also die vernünftige Organisation der menschlichen Beziehungen, als *bestimmte Negation* der bürgerlichen Gesellschaft praktisch möglich ist, dieser inhäriert (und so auch erst vernünftig gedacht werden kann), lässt sich diese überhaupt als ein *negativer*, also *noch nicht vernünftiger* Zustand begreifen.⁴³ Die vernünftige wissenschaftliche Erkenntnis der bürgerlichen Gesellschaft ist also gar nicht anders möglich denn als deren Kritik und steht als solche mit der anstehenden kommunistischen Abschaffung ebendieser Gesellschaft in einer virtuellen Beziehung. Wissenschaft, wie Marx und Engels sie in der *Deutschen Ideologie* betreiben oder besser: umreißen, und »wissenschaftlicher Kommunismus« sind – ungeachtet dessen, was man im (Partei-)Marxismus später mit diesem Ausdruck gemeint hat – ein und dasselbe.

43 Dieser Grundgedanke findet sich ähnlich, wenngleich noch stärker in philosophischem Duktus, auch schon in Marx' (freilich von Arnold Ruge redigiertem) Brief aus den *Deutsch-Französischen Jahrbüchern*, dem zufolge der Kritiker aus den »Formen der existierenden Wirklichkeit die wahre Wirklichkeit als ihr Sollen und ihren Endzweck entwickeln« kann, eben weil die Vernunft im Bestehenden schon existiert, »nur nicht [...] in der vernünftigen Form« (MEGA² I/2: 487).

4. »... der Mensch noch nicht den Produktionsprozeß bemeistert« – Die befreite Gesellschaft in der Kritik der politischen Ökonomie

Ein zeitlicher Sprung: Marx, der seit der Niederschlagung der 1848er Revolutionen in London lebt, veröffentlicht nach jahrelanger Forschung 1867, zunächst nur in deutscher Sprache, *Das Kapital*, und dass es ein ganz und gar *wissenschaftliches* Werk sei, daran lässt er, etwa wenn er schon im Vorwort den zeitgenössischen bürgerlichen Ökonomen ihre Wissenschaftlichkeit abspricht, keinen Zweifel. Doch steht seine wissenschaftliche Kritik auch immer noch in jenem *inwendigen* Zusammenhang mit der Perspektive auf die vernünftige – und das heißt für Marx eben: *kommunistische* – Einrichtung der Gesellschaft?

Bekanntlich führt Marx im ersten Unterkapitel des Kapitels *Die Ware* mehrere sogenannte »Robinsonaden« (MEGA² II/6: 107) auf,⁴⁴ um den von der Warenform selbst erzeugten Fetischismus der bürgerlichen Ökonomie aufzuhellen, dass Arbeitsprodukte *von Natur aus* Waren seien und einen Wert hätten, dessen Größe durch die zu ihrer Herstellung benötigte Arbeitszeit bestimmt sei: Was dem nationalökonomischen wie dem Alltagsbewusstsein als Selbstverständlichkeit erscheint, gilt weder für das literarische Beispiel des gestrandeten Robinson Crusoe noch für Fron- und Leibeigenenarbeit im Mittelalter oder für die patriarchale Bauernfamilie. In diesen Produktionsformen sind »alle wesentlichen Bestimmungen des *Werths* enthalten« (MEGA² II/5: 45), d.h. die Gesamtheit der produktiven Arbeiten ist unter den einzelnen Individuen (bzw. im Falle Robinsons zeitlich aufeinander folgend) aufgeteilt und die Arbeiten werden durch die zeitliche Dauer ihrer Verausgabung gemessen, stehen also in einem bestimmten quantitativen Verhältnis zueinander. Dennoch nehmen die Arbeitsprodukte hier keine Wertform an und drückt sich entsprechend auch die jeweilige Dauer der zu ihrer Herstellung benötigten Arbeit nicht in bestimmten Wertgrößen aus. Allerdings schildert Marx als weiteres und letztes Beispiel einer nicht auf Waren- und Wertproduktion beruhenden Gesellschaftsform auch noch einen »Verein freier Menschen,

44 In der Erstauflage verwendet Marx diesen Terminus nicht, zudem führt er hier ihrer nur zwei statt vier auf; vgl. MEGA² II/5: 45 f. Im Folgenden werde ich Stellen aus dem *Kapital* immer nach derjenigen Auflage wiedergeben, in der sie *zum ersten Mal* stehen. Stellen, die in Folgeauflagen nicht mehr zu finden sind, werde ich gesondert kennzeichnen.

die mit gemeinschaftlichen Produktionsmitteln arbeiten und ihre vielen individuellen Arbeitskräfte selbstbewußt als *eine* gesellschaftliche Arbeitskraft vorausgaben« (ebd.), also eine mögliche zukünftige kommunistische Gesellschaft, und es stellt sich die Frage, welchen zusätzlichen Erklärungsgehalt diese ›Robinsonade‹ überhaupt liefert. Dass hier die Gesamtarbeitszeit der Vereinsmitglieder ebenso wie der je individuelle Anteil, der vom Gesamtprodukt verzehrt werden kann, gesellschaftlich planmäßig verteilt werden, ist zwar, wie Michael Heinrich in seinen *Kapital*-Lektürehinweisen als zentrale Funktion dieses Beispiels behauptet, ein Kontrast zur Warenproduktion, in der »beide Prozesse durch den Wert vermittelt [werden], die gesellschaftlichen Beziehungen der Privatarbeiten [...] sich daher als gesellschaftliche Beziehungen von Sachen dar[stellen]« (Heinrich 2008: 98). Doch wird diese Besonderheit der Waren- und Wertproduktion, welcher der Schein ahistorischer Natürlichkeit anhaftet, auch schon durch die beiden vorangegangenen historischen Beispiele hinreichend deutlich kontrastiert.⁴⁵ Der »Verein freier Menschen« hingegen weist – gerade im Zusammenhang mit der wissenschaftlichen Argumentation im ersten Kapitel – auf etwas viel Weitreichenderes hin, nämlich auf jenen epistemischen Zusammenhang zwischen der Darstellbarkeit des bürgerlichen Gesellschaftszusammenhangs als eines *negativen* und seiner *bestimmten Negation*, dem Kommunismus, mithin also auf den spezifischen politisch-historischen Gehalt der Kritik dieser Verhältnisse überhaupt.

Die Tatsache nämlich, dass nur unter von Warenproduktion und -tausch bestimmten bürgerlichen Verhältnissen Arbeit sich in nach ihrer Verausgabungsdauer gemessenen Werten ausdrückt und der Wert die gesellschaftlichen Beziehungen vermittelt, während dies in vorbürgerlichen Produktionsverhältnissen nicht der Fall war, ficht die bürgerliche Ökonomie erst einmal überhaupt nicht an. Die Frage, »warum dieser Inhalt« (Arbeit, Arbeitszeit) »jene Form« (Wert, Wertgröße) annimmt (MEGA² II/6: 110), stellt sich für sie nicht, denn: »Vorbürgerliche Formen des gesellschaftlichen Produktionsorganismus werden [...] von ihr behandelt wie etwa von den Kirchenvätern vorchristliche Religionen.« (MEGA² II/5: 49) Die bürgerlichen Ökonomen wissen selbstverständlich, dass die Gesetze der Warenproduktion früher nicht gegolten haben; ihre Behandlung des Werts ist aber auch keine rein analytische,

45 Und umgekehrt hätte Marx, wenn diese Besonderheit aufzuzeigen die zentrale Funktion des Beispiels »Verein freier Menschen« hätte sein sollen, die ›Robinsonaden‹ in der zweiten Auflage des *Kapital* auch gar nicht um die mittelalterliche und die kleinbäuerliche Produktionsweise erweitern müssen.

sondern hat ein *normatives Fundament*, worauf Marx denn auch mit seinem Selbstzitat aus der *Misère de la Philosophie* hinweist: »Es gibt für sie nur zwei Arten von Institutionen, künstliche und natürliche. Die Institutionen des Feudalismus sind künstliche Institutionen; die der Bourgeoisie natürliche. [...] Somit hat es eine Geschichte gegeben, aber es gibt keine mehr« (MEGA² I/30: 299; vgl. II/5: 49, Fn. 28). Es geht den bürgerlichen Ökonomen, wie Marx in der *Misère* festhält, um die Begründung von Verhältnissen, »in denen die Erzeugung des Reichthums und die Entwicklung der Produktivkräfte sich *gemäß den Naturgesetzen* vollziehen« – Gesetzen, »welche stets die Gesellschaft zu *regieren haben*« (ebd.; Herv. M.S.). Die Ökonomen sind also nicht einfach naiv, sondern legitimieren – wie man das auch schon von John Lockes Eigentums- theorie kennt, die eine wichtige Wegbereiterin der Arbeitswerttheorie war – ihre Einsichten *naturrechtlich*.

Hält man sich indes den weiteren Argumentationsverlauf genauer vor Augen, der sich den Robinsonaden anschließt,⁴⁶ erschließt sich besser, worauf Marx mit dem Beispiel einer kommunistischen Produktionsweise hinaus will: dass die auf Warenproduktion und -tausch beruhenden bürgerlichen Verhältnisse nicht nur ein historisches Produkt, ein Gewordenes, sondern – entgegen dem Anspruch der Ökonomen – *noch nicht* vernünftig, also ein noch *Werdendes* sind. Dieses »noch nicht«, das besonders prominent auch die *Grundrisse*-Manuskripte durchzieht, in denen Marx z.B. die »Fremdartigkeit und Selbständigkeit«, welche der Zusammenhang der Individuen im Warenverhältnis erhält, als Beweis dafür aufführt, »daß sie *noch* in der Schöpfung der Bedingungen ihres socialen Lebens begriffen sind, *statt* von diesen Bedingungen aus es begonnen zu haben« (MEGA² II/1.1: 94; Herv. M.S.),⁴⁷ lässt sich durch die Kontrastierung mit *vorbürgerlichen* Produktions- und Verteilungsweisen überhaupt nicht aufzeigen, da diese »auf Ueber- und Unterordnung (naturwüchsig oder politisch) der Individuen unter einander [...] (welchen Character diese Ueber- und Unterordnung annehme: patriarchal, antik, oder feudal)« (ebd.: 91 f.) beruhen, also noch unvernünftiger sind als die bürgerliche Vergesellschaftungsform selbst. Marx geht es darum, an der »Circulation als erste[r] Totalität unter den ökonomischen Categorien [sic] [...] zur Anschauung

46 In der zweiten Auflage hat Marx die knapp anderthalb Seiten, die auf den »Verein freier Menschen« folgen, weiter nach vorne verschoben und erweitert, worunter jedoch die Vermittlung zum sich nun stattdessen anschließenden Gedanken (über die Entsprechung von Warenproduktion und Protestantismus) ein wenig leidet; vgl. MEGA² II/5: 46 f. u. II/6: 109.

47 Diesen Satz hat Marx im Manuskript sogar eigens angestrichen.

zu bringen«, dass die Verselbständigung der gesellschaftlichen Beziehungen im Wert »nothwendiges Resultat dessen [ist,] daß der Ausgangspunkt nicht das freie gesellschaftliche Individuum ist« (ebd.: 127)⁴⁸. Auf die Gegenüberstellung von bürgerlicher Tausch- und kommunistischer Gesellschaft in Marx' Fetischismuskritik nun folgt (in der Erstauflage des *Kapital*) die Auflösung des Mystizismus der Warenform: Indem die Menschen im Warentausch »ihre Produkte auf einander als Werthe beziehn«, beziehen sie »ihre verschiedenen Arbeiten auf einander als menschliche Arbeit«, die ihrerseits ihnen so jedoch notwendig »in sachlicher Hülle«, nämlich – wie Marx zuvor in der Wertformanalyse dargestellt hat – in Form von Ware und Geld, gegenübertritt MEGA² II/5:46).⁴⁹ Das Resultat ist einerseits eine reale gesellschaftliche Verkehrung – »Die eigne gesellschaftliche Bewegung der Produzenten besitzt für sie die Form einer Bewegung von Sachen, unter deren Controle sie stehn, statt sie zu controliren« –, die andererseits durch die Wertform selbst »sachlich verschleiert« wird (ebd.: 47), so dass die Menschen nicht wissen, dass sie im Warentausch »ihre veschiednen Arbeiten abstrakt menschlicher Arbeit« (ebd.: 46), also der »werthbildenden Substanz« (ebd.: 20), gleichsetzen. Die ganze Tragweite der von Marx eingeführten Kategorie der abstrakten menschlichen Arbeit, die sich in der Wertform der von unabhängigen Privatarbeiten als Waren hergestellten Gebrauchsgegenstände ausdrückt, wird indes noch deutlicher im Zusammenhang mit dem hier (bzw. in der zweiten Auflage direkt im Anschluss an die ›Robinsonaden‹) folgenden Gedanken der Entsprechung von Warengesellschaft und (protestantischem) Christentum:

»Für eine Gesellschaft von Waarenproducenten, deren allgemein gesellschaftliches Produktionsverhältniß darin besteht, sich zu ihren Produkten als *Waaren*, also als *Werthen* zu verhalten, und in dieser *sachlichen* Form ihre Privatarbeiten aufeinander zu beziehn als *gleiche menschliche Arbeit*, ist das *Christenthum*, mit seinem Kultus des abstrakten Menschen, namentlich in seiner bürgerlichen Entwicklung, dem Protestantismus, Deismus u. s. w., die entsprechendste *Religionsform*.« (ebd.: 47 f.)

48 Darunter versteht er eben die erst im kommunistischen Verein freier Menschen existierenden »universal entwickelten Individuen, deren gesellschaftliche Verhältnisse als ihre eignen, gemeinschaftlichen Beziehungen auch ihrer eignen gemeinschaftlichen Controlle unterworfen sind« (MEGA² II/1.1: 94).

49 Vgl. MEGA² II/6: 88, wo die Formulierungen leicht abweichen von der Erstauflage.

Was Marx mit dieser Entsprechung, die in der Erstaufgabe zusammen mit dem »Verein freier Menschen« die soeben dargelegte Entmystifizierung der Warenform einrahmt, verdeutlichen will, muss einer vorwiegend nur analytischen Lesart des *Kapital*, wie Michael Heinrich sie vorschlägt, entgegen. Wenn dieser meint, die Entsprechung bestünde darin, dass im Christentum von den konkreten Unterschieden der Menschen, indem sie »vor Gott [...] als seine Geschöpfe gleich« seien, auf ähnliche Weise abstrahiert werde wie im Warentausch »von jeder konkreten Bestimmung« und »Unterschiedlichkeit« der konkreten Menschen und ihrer Arbeiten (Heinrich 2008: 199), dann erkennt er offenbar weder die Herkunft noch den Sinn des Arguments, das schon von Marx' nicht zuletzt durch die Feuerbach'sche Religionskritik beeinflusstem Frühwerk her bekannt ist: Gott ist nicht einfach nur eine Abstraktion von den konkreten Unterschieden der Menschen, sondern in Gott – so Feuerbach – schauen die Menschen ihr eigenes Wesen, also das an, was sie miteinander als menschliche Gattung und damit als *Gleiche* ausmacht, und externalisieren es in eine unwesentliche Instanz, die als das Verbindende zwischen den Menschen erscheint. Der junge Marx wird als Grund für dieses »verkehrte[...] Weltbewußtsein« die »verkehrte Welt« (MEGA² I/2: 170) selbst ausmachen und zu untersuchen beginnen. Den Grundgedanken Feuerbachs radikalisiert, erkennt er sowohl im modernen politischen Staat als auch im Geld reale Formen einer solchen verkehrten Vermittlung: Wie im Geld das »entäußerte *Vermögen der Menschheit*« (ebd.: 320) selbständige Gestalt annimmt, so tritt den Menschen, die in bürgerlichen Verhältnissen einander nur als egoistische Einzelne gegenüberstehen, ihr gemeinsames Band, ihr Gattungswesen, als politischer Staat, in dem »der *wahre* Mensch erst in der Gestalt des *abstrakten citoyen* anerkannt« (ebd.: 162) ist, entgegen, ist mit anderen Worten im Staat (wie auch im Geld) die Menschheit also bisher nur eine *abstrakte*, keine *wirkliche Allgemeinheit*.

In diesem Sinne muss auch der Begriff der abstrakt menschlichen Arbeit verstanden werden. Er drückt mehr aus als bloß eine von jeglicher konkreten, sich je unterschiedlich äußernden praktischen (Privat-)Arbeit vollzogene Abstraktion, die sich im Wert ausdrückt und in dessen gegenständlicher Form, einem allgemeingültigen Tauschwert, tatsächlich reale Existenz hat. Abstrakt menschliche Arbeit muss zugleich im Sinne jenes »noch nicht« verstanden werden: Unter den bürgerlichen Verhältnissen des universellen Warentauschs erhält die »menschliche Arbeit« (MEGA² II/5: 46), als das »gemeinsame[...] Vermögen« (MEGA² II/1.1: 91) der menschlichen Gattung, im Wert *erstmal*s den allgemeinen gesellschaftlichen Charakter, den sie in vorbürgerlichen Formen

der Arbeitsteilung und Produktion nie hatte.⁵⁰ Doch erscheint dieses Gemeinsame hier eben auch völlig losgelöst von den wirklichen, konkreten und v.a. nur privat, also unmittelbar ungesellschaftlich verausgabten Arbeiten in sachlicher Hülle, ist es also *nur abstrakt verwirklicht*. Zum einen ist die im Wert vergegenständlichte abstrakte menschliche bzw. gleiche Arbeit also nicht nur eine *Absehung* von den konkret unterschiedlichen Arbeiten, die die verschiedenen Gebrauchswerte produzieren, sondern was im Wert »als ein Verhängniß« (ebd.) außer den Menschen existiert, ist ihr gemeinsames Vermögen, das von ihren konkreten Arbeiten *abgezogen, getrennt* ist, die so umgekehrt eben unmittelbar nur als private, ungesellschaftliche verausgabte werden, also auch allein in der Form der Unterschiedlichkeit in Betracht kommen.⁵¹ Zum anderen aber begreift Marx unter dem Wert als der von den realen Menschen getrennten Gemeinschaftlichkeit ihrer Arbeiten und damit Verkörperung der abstrakten Arbeit zugleich auch die Form, in der auf verkehrte Weise und sachlich vermittelt sich überhaupt erst »ein System des allgemeinen gesellschaftlichen Stoffwechsels, der universalen Beziehungen, allseitiger Bedürfnisse, und universeller Vermögen bildet«, in dem die Menschen – allerdings erst »an sich«, ihnen äußerlich – ihre praktischen Kräfte zu einer Universalität entwickeln, die schließlich die in einem Verein freier Menschen verwirklichte

-
- 50 Man mag zwar im Nachhinein feststellen können, dass in »jeder gesellschaftlichen Arbeitsform [...] die Arbeiten der verschiedenen Individuen auch als menschliche auf einander bezogen« sind (MEGA² II/5: 41). Wie Marx jedoch am historisch notwendigen Scheitern des Aristoteles aufzeigt, ein in Tauschgegenständen ruhendes Gleiches zu bestimmen, das deren Austauschbarkeit gegeneinander logisch erklären könnte, konnte hier – und das gilt für alle vorbürgerlichen Verhältnisse, in denen (wie Marx mit den »Robinsonaden II und III« zeigt) unmittelbare persönliche Herrschaft oder (vermeintlich) naturgegebene Hierarchien das Band zwischen den Menschen sowie zwischen ihren Arbeiten auszeichneten – die »gleiche menschliche Arbeit« gar nicht als gemeinsame Substanz der Arbeitsprodukte verstanden werden, weil die Produktion damals »die Ungleichheit der Menschen und ihrer Arbeiten zur Naturbasis hatte« (ebd.: 636). Dass der »Begriff der menschlichen Gleichheit« die »Festigkeit eines Volksvorurtheils besitzt«, sei überhaupt »erst möglich in einer Gesellschaft, worin die Waarenform die allgemeine Form des Arbeitsprodukts ist, also auch das Verhältniß der Menschen zu einander als Waarenbesitzer das herrschende gesellschaftliche Verhältniß ist« (ebd.). Auch in den *Theorien über den Mehrwert* betont Marx ausdrücklich, dass erst die bürgerlichen Produktionsverhältnisse, in denen Arbeit und Eigentum an den Produktionsbedingungen getrennt, einander entrissen sind, »die Arbeit als gesellschaftliche Arbeit und die Productivkraft der gesellschaftlichen Arbeit entwickeln« können (MEGA² II/3.5: 1855).
- 51 Die *historischen* Ursachen dafür wird Marx dann schließlich im Kapitel über *Die s. g. Ursprüngliche Accumulation* umreißen; vgl. MEGA² II/5: 574-610.

»Unterordnung ihrer gemeinschaftlichen, gesellschaftlichen Productivität als ihres gesellschaftlichen Vermögens« ermöglicht (ebd.: 91).

Mit dem *Fetischcharakter der Ware und seinem Geheimnis* drückt Marx also noch mehr aus als die Eigentümlichkeit, dass die Warenform »den Menschen die gesellschaftlichen Charaktere ihrer eignen Arbeit als gegenständliche Charaktere der Arbeitsprodukte selbst, als gesellschaftliche Natureigenschaften der Dinge zurückspiegelt« (MEGA² II/6: 103) und der gesellschaftliche Zusammenhang nur durch ihre sachliche Vermittlung zustande kommt. Gerade das Beispiel des Vereins freier Menschen, die Thematisierung der Entsprechung von Warentauschgesellschaft und Protestantismus, schließlich auch die eingangs zitierte Feststellung Marxens, den ökonomischen Formen der bürgerlichen Gesellschaft stehe »auf der Stirn geschrieben [...], daß sie einer Gesellschaftsformation angehören, worin der Produktionsprozeß die Menschen, der Mensch *noch nicht* den Produktionsprozeß bemeistert« (MEGA² II/5: 49; Herv. M.S.), zeugen davon, dass innerhalb und sogar erst durch dieses in der Warenform sich ausdrückende »quid pro quo« (MEGA² II/6: 103), durch diese *Verkehrung*, sich die *geschichtliche Entwicklung* auf die vernünftige, kommunistische Gesellschaft als deren bestimmte Negation hin eröffnet. Und mehr noch: Es zeigt sich, dass Marx umgekehrt hinter das »Geheimnißvolle der Waarenform« (ebd.) kommen kann, weil er die bürgerlichen Formen, wie er einst *ad Feuerbach* notiert hat, vom »Standpunkt« der – freilich zunächst nur theoretisch vorweggenommenen – »menschliche[n] Gesellschaft« (MEGA² IV/3: 21) aus als notwendige Erscheinungen von *noch unvernünftigen*, nicht unter den planmäßigen Bestimmungen eines selbstbewussten Subjekts stehenden Verhältnissen ins Visier nimmt.⁵²

52 Dieser epistemische Zusammenhang lässt sich auch genealogisch erhärten, und zwar, wie ich ausführlich in Spekker 2016 gezeigt habe, insbesondere an Marx' Auseinandersetzung mit dem Proudhonismus in den *Grundrissen*. Obschon dieser sich in Opposition zur kapitalistischen Ökonomie wähnt, weil er gegen den geldvermittelten Tausch eine vermeintlich gerechte Ökonomie von selbständigen Kleinproduzenten hält, denen der ganze, nach ihrer konkret aufgebrauchten Arbeitszeit bemessene ›Wert‹ ihrer feilgebotenen Produkte zukommen solle, affirmiert er damit – wie Marx auch schon in der *Misère de la Philosophie* kritisiert hatte – in Wirklichkeit nur die Grundprinzipien der von ihm angeprangerten ökonomischen Verhältnisse und erkennt – wie schon die bürgerlichen Ökonomen vor ihm – den vereinzelt Produzenten und dessen Privatarbeit als Basis einer gerechten, idealen Ordnung an, die – so Proudhon und seine Adepten – durch die Macht des Geldes behindert würde, weshalb dieses durch ›Stundenzettel‹ ersetzt werden müsse. Es ist wesentlich die (auch in die damaligen Auseinandersetzungen innerhalb der sozialistischen/kommunistischen Szene getragene) *kommunistische*

Auf ein solches Verständnis der ökonomischen Formen der bürgerlichen Gesellschaft – ihre Untersuchung »unter dem Gesichtspunkt ihrer künftigen Aufhebbarkeit« (Schmidt 1977: 165) – muss ein positivistisches Wissenschaftsverständnis wahlweise mit dem Vorwurf der »geschichtsphilosophischen« Behauptung oder mit der Konzilianz, der wissenschaftliche Kern des *Kapital* sei davon zum Glück nicht berührt, einschnappen. Wie indes schon an Marx' Frühschriften und gerade auch an der *Deutschen Ideologie* aufgewiesen wurde, lässt sich der kapitalistische Gesellschaftszustand gar nicht allein als das, was er unmittelbar ist, darstellen, ohne ihn zugleich als noch unvernünftigen, notwendig über sich historisch hinausweisenden zu begreifen, bedingen sich seine wissenschaftliche Darstellung und seine kommunistische Kritik also gegenseitig. Dass das für die »reife« wissenschaftliche Kritik im *Kapital* nicht im geringsten minder gilt, hat Marx auch in einer methodologischen Sentenz im Nachwort zur zweiten Auflage hervorgehoben, wo er seine Darstellungsweise als Dialektik in ihrer »rationalen Gestalt« ausweist, die »in dem positiven Verständniß des Bestehenden zugleich auch das Verständniß seiner Negation, seines nothwendigen Untergangs einschließt, jede gewordne Form im Flusse der Bewegung, also auch nach ihrer vergänglichen Seite auffaßt, sich durch nichts imponiren läßt, ihrem Wesen nach kritisch und revolutionär ist«

Frontstellung Marxens gegen dieses »kleinbürgerliche« Ideal, die ihn erst zu der entscheidenden Erkenntnis führt, dass sich die Arbeitszeit gar nicht als konkrete im Wert ausdrücken kann, sondern dieser notwendig neben der Form der Ware die Form von Geld haben und dieses »die Arbeitszeit als allgemeiner Gegenstand, oder die Vergegenständlichung der *allgemeinen Arbeitszeit*« (MEGA² II/1.1: 100; Herv. M.S.) sein muss. Marx entdeckt hier also als erster, dass die Arbeit sich im Wert von sich selbst als *abstrakte Arbeit* unterscheiden muss, weil er – im Gegensatz zu den bürgerlichen Ökonomen und ihren sozialistischen Epigonen – begreift, dass die warenproduzierende Arbeit »nicht *unmittelbar* gesellschaftlich ist, nicht the offspring of association, die die Arbeit unter sich vertheilt. Die Individuen sind unter die gesellschaftliche Production subsumirt, die als ein Verhängniß ausser ihnen existirt; aber die gesellschaftliche Production ist nicht unter die Individuen subsumirt, *die sie als ihr gemeinsames Vermögen handhaben.*« (Ebd.: 91; Herv. im zweiten Satz M.S.) So erschließt sich Marx aber nicht nur das Geheimnis der ökonomischen Formen der bürgerlichen Gesellschaft, sondern er kann auf dieser Grundlage schließlich auch mit seiner später im *Kapital* systematisch ausgeführten Fetischismuskritik immanent aufzeigen, warum die bürgerlichen Ökonomen ebenso wie die an deren Theorien »antikapitalistisch« anknüpfenden Sozialisten ein sozialatomistisches Verständnis von Arbeit haben und den Wert naturalisieren müssen: Es sind diese Formen selbst, die diesen Fetischismus als »*gegenständlichen*« und *realen* »Schein« erzeugen (MEGA² II/5: 50).

(MEGA² II/6: 709). Das heißt aber auch, dass Marx jenes ›noch nicht‹: jenen inwendigen Zusammenhang zwischen dem negativen Charakter der ökonomischen Formen und ihrer erst durch sie selbst ermöglichten bestimmten Negation, nicht nur punktuell als vorausgesetzte Annahme in die wissenschaftliche Darstellung der kapitalistischen Produktionsweise einfließen lassen darf, sondern die systematische Darstellung als ganze auf den Kommunismus als bestimmte Negation gehen, mit ihr die Wahrheit dieses ›noch nicht‹ erst noch begründet werden muss.

Dass es ihm darum tatsächlich ging, betont Marx auch ausdrücklich zehn Jahre nach der Erstveröffentlichung des *Kapital* in seinem (nie abgeschickten) Brief an die russische Zeitschrift *Otetschestwennyie Sapiski*: Für seine im Abschnitt über die *Geschichtliche Tendenz der kapitalistischen Akkumulation* aufgestellte These, die kapitalistische Produktionsweise bringe notwendig den Kommunismus als ihre eigene Negation hervor, liefere er »keinen Beweis, aus dem guten Grunde, daß diese Behauptung selbst nichts anderes ist als die summarische Zusammenfassung langer Entwicklungen, die vorher in den Kapiteln über die kapitalistische Produktion gegeben worden sind« (MEW 19: 111). Diese Aussage ist – vor dem Hintergrund des oben Dargestellten – zu präzisieren: *Vom ersten Satz des Kapital* an läuft Marx' *gesamte* Argumentation auf diese *Negation der Negation* zu. Der theoretische Anfang des *Kapital* und die Bestimmung des historischen Endes des Kapitals sind notwendig miteinander vermittelt.

Marx beginnt ausnahmslos alle seine (überlieferten) systematischen Darstellungen der kapitalistischen Produktionsweise – vom ersten Entwurf eines Kapitels 1) *Werth*. in den *Grundrisse*-Manuskripten über das *Erste Heft* von *Zur Kritik der politischen Ökonomie* bis zu den *Resultaten des unmittelbaren Produktionsprocesses* und schließlich dem *Kapital* in all seinen verschiedenen Fassungen – mit dem *Reichtum*. (Vgl. MEGA² II/1.2: 740; II/2: 107; II/4.1: 24; II/5: 17) Wenn Marx zunächst betont, dass unter bürgerlichen Produktionsverhältnissen die Ware die Elementar- bzw. Erscheinungsform des Reichtums ist, und er sie also keineswegs *unmittelbar* analysiert, zeigt das, dass er die bürgerlichen Formen von vornherein als notwendige Ausdrücke einer *geschichtlich* über sich hinausweisenden *Verkehrung* begreift. Denn Reichtum *ist* nicht einfach eine »ungeheure Waarensammlung« (MEGA² II/2: 107; II/5: 17), sondern *erscheint* in ihr unter der Form der »totale[n] Entfremdung« (MEGA² II/1.2: 392). Was Reichtum ist, »wenn die bornirte bürgerliche Form abgestreift wird« (ebd.), führt Marx näher in den *Grundrissen* und unter Verwendung von Bildern aus, wie sie ausgerechnet von den *Ökonomisch-philosophischen Manuskripten* her be-

kannt sind: Reichtum ist nämlich nichts anderes als »die im universellen Austausch erzeugte Universalität der Bedürfnisse, Fähigkeiten, Genüsse, Productivkräfte etc der Individuen«, die »volle Entwicklung der menschlichen Herrschaft über die Naturkräfte, die der s. g. Natur sowohl, wie seiner eignen Natur«, das »absolute Herausarbeiten seiner schöpferischen Anlagen«; er macht die »Entwicklung aller menschlichen Kräfte« zum »Selbstzweck« (ebd.). Doch ebenso wenig, wie Marx den Reichtum mit seiner Warenförmigkeit überhistorisch identifiziert, beschreibt er hier, was der Reichtum denn »eigentlich« sei. Im Gegenteil: Reichtum *muss* die Form von Waren und (wie Marx im *Kapital* begrifflich entfalten wird) von als Kapital sich vermehrendem Geld annehmen, also – wie die menschliche Arbeit als gemeinsames Gattungsvermögen, das in jenem Reichtumsbegriff ja enthalten ist – die Form abstrakter Allgemeinheit annehmen, um sich überhaupt erstmals zu jener Universalität entwickeln, ein *wahrhaft* allgemeiner Reichtum *werden* zu können. So heißt es etwa in den *Resultaten des unmittelbaren Produktionsprocesses* über die im Kapital als der Herrschaft der Sachen über die Menschen sich ausdrückende »Verkehrung des Subjekts in das Objekt und umgekehrt« (MEGA² II/4.1: 64 f.):

»Historisch betrachtet erscheint diese Verkehrung als der nothwendige Durchgangspunkt, um die Schöpfung des Reichthums als solchen, d.h. der rücksichtslosen Productivkräfte der gesellschaftlichen Arbeit, welche allein die materielle Basis einer freien menschlichen Gesellschaft bilden können, auf Kosten der Mehrzahl zu erzwingen. Es muß durch diese gegensätzliche Form durchgangen werden, ganz wie der Mensch seine Geisteskräfte zunächst sich als unabhängige Mächte gegenüber religiös gestalten muß. Es ist der *Entfremdungsproceß* seiner eignen Arbeit.« (Ebd.: 65; vgl. ebd.: 129)

Marx beginnt das *Kapital* also mit diesem Begriff vom Reichtum und dessen verkehrter Erscheinungsform, und dass er wissenschaftlich die Voraussetzungen dieses Begriffs einholen, also darstellen will, *wie* diese Form: die Herrschaft des Kapitals, zugleich die Bedingung der Möglichkeit seiner historischen Verwirklichung darstellt, bestimmt wesentlich die argumentative Struktur des *Kapital*.⁵³ Erst hier gelingt es ihm nämlich überhaupt, die Pro-

53 Auf den inwendigen Zusammenhang zwischen dem begrifflichen Anfang des *Kapital* und der historischen Abschaffung von dessen Gegenstand durch die kommunistische Revolution hat m.W. als einziger und mit Nachdruck Joachim Bruhn in seiner Polemik *Studentenfutter* insistiert, die sich gegen »akademische« Marx-Lesarten richtet, wie sie etwa Ingo Elbe, Michael Heinrich oder Dieter Wolf vertreten, und nachweisen will, wie hier der Marx'schen Kritik ihr revolutionärer Gehalt ausgetrieben werde. Allerdings

duktivkraftentfaltung, die er als notwendige Bedingung der Möglichkeit nicht nur der technisch-praktischen Umsetzung einer zukünftigen kommunistischen Gesellschaft, sondern ebenfalls eines kommunistischen Bewusstseins

gelingt ihm leider selbst nicht, den notwendigen Zusammenhang von kritischer Darstellung und revolutionärem Imperativ überzeugend zu bestimmen. Seine schon im Untertitel hervorgehobene Emphase materialistischer Kritik und seine Ablehnung von normativen Urteilen, Ethik und Moral können nicht darüber hinwegtäuschen, dass die »in der Form der Kritik gesetzte und gesellschaftlich durchgeführte Evidenz der Vernunft«, wie er sie im *Kapital* erkennen will und Marx sie angeblich »aus dem proletarischen Naturrecht« des Frühsozialismus beziehe (Bruhn 2007: 25), bei Bruhn selbst letztlich doch genau das ist: normative Kritik. Denn der Reichtum, den er im Einklang mit den *Grundrissen* als »allgemeine und freie Aneignung nach Bedürfnis, freie Assoziation« fasst, kommt bei ihm eben ganz und gar als ein ›Eigentliches‹ daher (das es bei Marx gerade nicht ist!), das als Ware »in der Form seines geraden Gegenteils«, als »Selbstnegatorische[s]«, erscheine (ebd.: 26). Bruhn betont zwar völlig zurecht, dass der Wert die negative Vermittlungsform der in der antagonistisch gespaltenen Gattung negierten Gesellschaftlichkeit ist, doch reduziert er das Revolutionäre der Kritik der politischen Ökonomie auf eine »Provokation[...]« (ebd.: 27) auf den revolutionären Umsturz, der im Grunde nur noch als unerklärbares ›Ereignis‹ aus dem »Augenblick der revolutionären Entscheidung« (ebd.: 29) heraus das ganz Andere einführen werde. Der innertheoretische Grund für dieses – angesichts der ansonsten so gnadenlosen wie richtigen Kritik Bruhns und der ISF am Heideggerianismus und Schmittianismus *befremdliche* – Kippen in den politischen Existenzialismus, das nicht richtiger wird, wenn man es einen »Dezisionismus der Vernunft« (ebd.: 32, Fn. 27) nennt, liegt in Bruhns wesentlich durch Stefan Breuer geprägtes *Kapital*-Verständnis. Nach Breuer schildere Marx mit der realen Subsumtion der Arbeit unter das Kapital einen Prozess der vom Wert als automatischem Subjekt erzeugten *totalen Vergesellschaftung*, der jegliche immanente Begründung revolutionären Bewusstseins aus der wertvermittelten Gesellschaft verunmögliche. Damit wird Marx aber aus einem historischen Materialisten zu einem Strukturalisten und Systemtheoretiker gemacht und nicht begriffen, dass er umgekehrt gerade in jener Verkehrung erst die Entstehung der realen Möglichkeit kommunistisch-revolutionären Bewusstseins begründet sah; vgl. zur Kritik an Breuer auch Krug 1999. Nun ging es Bruhn völlig zurecht immer darum, dass auf die befreite Gesellschaft zielende Kritik der politischen Ökonomie die Erfahrung des im 20. Jahrhundert erfolgten Umschlags der kapitalistischen Produktionsweise nicht etwa in die befreite Gesellschaft, sondern in die Barbarei, reflexiv in sich aufnehmen muss, statt sie – sei es aus von der Wirklichkeit unbeirrter Revolutionsnostalgie, sei es aus exegetischer Buchstabentreue – zu unterdrücken. Doch wäre seiner konkreten Ausführung mit Adorno zu antworten: »Existentialistischer Dezisionismus ist bloß Reflexbewegung auf die lückenlose Totalität des Weltgeists. Gleichwohl ist diese aber auch Schein.« (Adorno 1969: 44)

bestimmt, wissenschaftlich zu *begründen*. War in den *Ökonomisch-philosophischen Manuskripten* noch sehr allgemein von der auf Privateigentum und Arbeitsteilung beruhenden modernen Industrie als dem »aufgeschlagne[n] Buch der *menschlichen Wesenskräfte*« (MEGA² I/2: 271) die Rede und wurde die Produktivkraftentfaltung in der *Deutschen Ideologie* eher auf Grundlage historischer Indizien nacherzählt denn als Gesetz erwiesen, so kann Marx im Grunde erst jetzt im Rahmen der Werttheorie überzeugend darstellen, wie und warum die Produktivkräfte sich in einem den Menschen gegenüber verselbständigten Prozess rastlos entwickeln und die kapitalistischen Verhältnisse über sich hinaustreiben müssen. Im *Kapital* zeigt er nicht nur, dass der Wert der dinglich-verkehrte Ausdruck des gesellschaftlichen Charakters der menschlichen Arbeiten ist, sondern er muss im weiteren Verlauf überhaupt erst noch die reale Möglichkeit eines solchen Wertbegriffs erklären. Hat Marx in der Wertformanalyse bereits gezeigt, dass der Wert nur erscheinen (und also existieren) kann, wenn es ein gesellschaftlich gültiges allgemeines Äquivalent für alle Waren gibt, nämlich das Geld, (vgl. MEGA² II/5: 27-43; II/6: 80-102) so argumentiert er in den folgenden Abschnitten weiter, dass die *einfache Zirkulation*: der wertvermittelte Tausch von Waren gegen Geld, das wiederum gegen andere Waren eingetauscht wird (W–G–W), (vgl. MEGA² II/5: 65-74) vom Standpunkt des Geldbesitzers aus gesehen, also als Bewegung G–W–G, überhaupt keinen Sinn hätte, wenn der an den Warenkauf sich anschließende Warenverkauf die ursprünglich ausgegebene Geldsumme nicht *vermehrte*, d.h. einen Mehrwert realisierte, die Bewegung also die Gestalt G–W–G' hätte. Geld wird überhaupt nur in die Zirkulation geworfen zum Zwecke der Verwertung von Wert, d.h. der Schaffung von Mehrwert, also als Kapital, (vgl. ebd.: 102-110) und so macht Marx hier deutlich, was indes überhaupt nicht verstanden werden kann, wenn man hier die Beschreibung einer vermeintlich historischen Entwicklung von einzeltem Tausch über eine »einfache Warenproduktion« (mit dem Geld als bloßem Tauschinstrument) hin zu einer kapitalistischen Usurpation dieses »ursprünglichen«, »gerechten« Prozesses zu erkennen meint: dass es den Wert ohne seine dingliche, selbständige Form als Geld und dessen Eigenschaft, als Kapital sich rastlos vergrößern zu müssen, gar nicht geben kann. In diesem rastlosen Prozess, der seine notwendige Existenzbedingung ist, stellt der Wert also nicht nur das außer ihnen in sachlicher Hülle existierende gesellschaftliche Verhältnis der Produzenten dar, sondern ist er zugleich »au-

tomatisches Subjekt« und »sich selbst bewegende Substanz« dieses Prozesses (MEGA² II/6: 172; vgl. II/5: 109).⁵⁴

Marx führt nun bekanntlich aus, wie Mehrwert, der den Menschen nur als Profit augenscheinlich wird, erzielt werden kann, ohne im Widerspruch zum Gleich um Gleich des wertvermittelten Warentauschs zu stehen, nämlich durch den Kauf der Ware Arbeitskraft und deren Anwendung im Produktionsprozess, in dem sie länger angewandt werden kann, als an gesellschaftlich notwendiger Arbeitszeit nötig ist, um die für ihre eigene Reproduktion nötigen Lebensmittel herzustellen; in dem sie also ihren Arbeitsgegenständen mehr Wert zusetzen kann, als sie selbst wert ist, und somit Waren produziert, deren schließlich im Verkauf realisierter Wert höher ist als das vom Kapitalisten für Arbeitskräfte und Produktionsmittel vorgeschossene Kapital. (Vgl. MEGA² II/5: 120-147) Das Erstaunliche ist aber nun, dass Marx diese *Ausbeutung* gar nicht so unmittelbar verdammt, wie man das zunächst meinen sollte. Zwar schildert er ausführlich die ganzen menschlichen Verheerungen, die der kapitalistische »Heißhunger nach Mehrarbeit« (ebd.: 183) verursacht, indem etwa der Arbeitstag immer weiter ausgedehnt wird oder Bedingungen geschaffen werden, unter denen dauerhaft eine völlig verelendete »disponible, industrielle Reservearmee« (ebd: 392 et passim) bereitsteht (noch schlimmer, als ausgebeutet zu werden, ist für den eigentumslosen Lohnabhängigen bekanntlich, *nicht* ausgebeutet zu werden). Doch sieht Marx hierin eben keinen Prozess, der am besten rückgängig zu machen sei, geschweige denn, dass er ihm einen »gerechten Tausch« entgegenhielte, den er ja gerade als die real-existierende und notwendige Vermittlungsform für jene Ausbeutung im

54 In diesem Sinne – und darauf spielt Marx hier natürlich mit den Begriffen »Subjekt« und »Substanz« an – kommen dem Wert Eigenschaften zu, die bei Hegel der Geist innehat: Die Widersprüche, die der Wert, als deren Einheit, vermittelt, also die ökonomischen Formen (Ware, Geld), sind seine eigenen Diremationen, zwischen denen er beständig hin- und herprozessiert und sich so vergrößert. Diese Formen sind allerdings, wie Marx bereits erklärt hat, selbst schon Ausdruck einer wirklichen gesellschaftlichen Spaltung der Menschen in einander gegenüberstehende Atome (und – als deren Grundlage – eine antagonistische Klassengesellschaft, wie er im Laufe der weiteren Argumentation noch aufklären wird), und es wiederholt sich hier entsprechend auf der Ebene der ökonomischen Begriffe noch einmal die frühe Marx'sche Hegel-Kritik: Der Wert ist die gesellschaftliche Synthesis, die die wirklichen Widersprüche nur gewaltsam im System der kapitalistischen Produktionsweise zusammenhält und perpetuiert. Er stellt die verkehrte, unvernünftige Einheit dieser Widersprüche dar, die erst noch wirklich aufgelöst werden müssen, damit sich schließlich die Menschen zum bewusst gestaltenden, vernünftigen (also nicht automatischen) Subjekt erheben.

Produktionsprozess nachgewiesen hat. Im Gegenteil: Der Kapitalist, der unter den Bedingungen der allgemeinen Konkurrenz mit allen anderen Kapitalisten den Arbeiterinnen und Arbeitern ihre Mehrarbeit mit immer ausgeklügelteren Methoden abpresst, sei gerade deshalb »respektabel«, weil er als »Fanatiker der Verwerthung des Werths [...] rücksichtslos die Menschheit zur *Produktion um der Produktion willen*, daher zu einer Entwicklung der *gesellschaftlichen Produktivkräfte* und zur Schöpfung von *materiellen Produktionsbedingungen [zwingt]*, welche allein die reale *Basis* einer höheren Gesellschaftsform bilden können, deren Grundprincip die volle und freie Entwicklung jedes Individuums ist« (ebd.: 477; vgl. II/1.2: 439 f.).⁵⁵ Die kapitalistische Produktionsweise selbst, deren Eigengesetzlichkeit die einzelnen Kapitalisten nicht weniger (wenngleich mit völlig anderen Konsequenzen für ihr Leben) unterworfen sind als das Proletariat, treibt also »die ihrer Tendenz und *δυνάμει* nach allgemeine Entwicklung der Productivkräfte – des Reichthums überhaupt –« (MEGA² II/1.2: 440) voran; es ist dies laut Marx gar »der Zweck (immanente) dieses Processes« (ebd.: 698), und der dem Wert notwendig immanente Zwang zur eigenen Vermehrung ist sein Motor.⁵⁶

-
- 55 In seiner Auseinandersetzung mit den bürgerlichen *Theorien über den Mehrwert* hält Marx sogar noch rigoroser gegen die »sentimentale[n] Gegner Ricardo's«, »daß Production um der Production halber nichts heißt als Entwicklung der menschlichen Productivkräfte, also *Entwicklung des Reichthums der menschlichen Natur als Selbstzweck*. Stellt man, wie Sismondi, das Wohl des Einzelnen diesem Zweck gegenüber, so behauptet man, daß die Entwicklung der Gattung *aufgehalten* werden muß, um das Wohl des Einzelnen zu sichern [...]. Daß diese Entwicklung der Fähigkeiten der Gattung *Mensch*, obgleich sie sich zunächst auf Kosten der Mehrzahl der Menschenindividuen und ganzer Menschenklassen macht, schließlich diesen Antagonismus durchbricht und zusammenfällt mit der Entwicklung des einzelnen Individuums, daß also die höhere Entwicklung der Individualität nur durch einen historischen Proceß erkaufte wird, worin die Individuen geopfert werden, wird nicht verstanden« (MEGA² II/3.3: 768). Man beachte auch den Wortlaut der letzten Bemerkung, der wohl kaum durch Zufall so auch schon in Hegels *Vorlesungen über die Philosophie der Geschichte* zu finden ist; vgl. Hegel 1986: 49. Solche inszenierte Gleichgültigkeit gegen das »Einzelschicksal« angesichts der größeren historischen Sache findet man häufiger in Marx' Schriften und gerade auch in seinen ökonomiekritischen; siehe als besonders frappantes Beispiel MEGA² II/3.1: 327.
- 56 Diese Erklärung der Produktivkraftentfaltung beschränkt sich damit aber auch allein auf die *kapitalistische* Produktionsweise und stellt also kein *universales* Geschichtsgesetz dar. Gegen die Möglichkeit dieses Missverständnisses hat Marx denn auch in seinem Brief an die *Otetschestwennyie Sapiski* und auch in der französischsprachigen Ausgabe des *Kapital* betont, seine Darstellung beziehe sich allein auf Westeuropa. (Vgl. MEW 19: 108; MEGA² II/7: 634) Wenn er in diesem Brief und noch deutlicher in sei-

Wie dieser Prozess *praktisch* aussieht, schildert Marx ausführlich im Kapitel über *Maschinerie und große Industrie* (vgl. MEGA² II/5: 301-413)⁵⁷: Der für die kapitalistische Produktionsweise zentrale objektive Zwang zur *relativen Mehrwertsteigerung* führt dazu, dass immer effizientere Maschinen respektive Technologien eingeführt werden und die Arbeit, dem Kapital *reell* subsumiert, immer weiter nach wissenschaftlichen Maßstäben zergliedert wird. Die »große Industrie« produziert nicht nur immer schneller und mit immer weniger unmittelbarem menschlichem Aufwand immer mehr materiellen Reichtum (wenngleich dieser nicht selbst Zweck, sondern nur Mittel zur Realisierung von Wert ist), sie revolutioniert auch den Arbeitsprozess selbst soweit, dass es schließlich »zu einer Frage von Leben und Tod« werde, »das Theilindividuum, welches bloßer Träger einer gesellschaftlichen Detailfunktion ist, durch das total entwickelte Individuum, für welches die verschiedenen gesellschaftlichen Funktionen ebenso viele verschiedene Bethätigungsweisen sind«, zu ersetzen (ebd.: 400). Unter der Form der Verkehrung entwickelt sich laut Marx im kapitalistischen Fabrikssystem also »an sich« die »*Allgemeinheit* des Arbeiters« (MEGA² II/3.6: 2022), ist dieses System der »Ausgangspunkt der sozialen Revolution« (MEGA² II/5: 408, Fn. 322), indem es »*die Bildungselemente einer neuen und die Umwälzungselemente der alten Gesellschaft*« (ebd.: 408) heranreife. Im berichtigten Abschnitt über die *Geschichtliche Tendenz der kapitalistischen Akkumulation* wird genau das zu Ende gedacht:

»Hand in Hand mit dieser Konzentration oder der *Expropriation vieler Kapitalisten durch Wenige* entwickelt sich die cooperative Form des Arbeitsprozesses

nen Briefentwürfen an Vera Sassulitsch (1881) feststellt, dass für Russland ausgehend von der auf der Grundlage von Gemeineigentum produzierenden Dorfgemeinde auch ein direkter Übergang zu einer kommunistischen Gesellschaftsform möglich sei, dann sollte man nun allerdings nicht glauben, dass Marx damit seine bisherige Begründung des Kommunismus aus der kapitalistischen Produktivkraftentfaltung fallengelassen hätte. Denn nicht nur hält er an der Erklärung fest, der Feudalismus in Westeuropa habe notwendig zum Kapitalismus führen müssen, so wie dieser schließlich erst den Kommunismus ermögliche. Auch die Möglichkeit einer ganz anderen Entwicklung in Russland sieht er nur als *Sonderfall*, der in einem *notwendigen Abhängigkeitsverhältnis* zu eben jener westeuropäischen Entwicklung stehe: »Gerade auf Grund ihrer Gleichzeitigkeit mit der kapitalistischen Produktion kann sie sich deren positive Errungenschaften aneignen, ohne ihre furchtbaren Wechselfälle durchzumachen. Rußland lebt nicht isoliert von der modernen Welt« (MEW 19: 385).

57 Siehe zum Folgenden ausführlich meinen Artikel *Produktivkraftentfaltung und Kommunismus* (Spekker 2018), insbesondere S. 165-175.

auf stets wachsender Stufenleiter, die bewußte technologische Anwendung der Wissenschaft, die planmäßig gemeinsame Ausbeutung der Erde, die Verwandlung der Arbeitsmittel in nur gemeinsam verwendbare Arbeitsmittel, und die Oekonomisierung aller Produktionsmittel durch ihren Gebrauch als gemeinsame Produktionsmittel kombinierter, gesellschaftlicher Arbeit. Mit der beständig abnehmenden Zahl der Kapitalmagnaten, welche alle Vortheile dieses Umwandlungsprozesses usurpiren und monopolisieren, wächst die Masse des Elends, des Drucks, der Knechtung, der Degradation, der Ausbeutung, aber auch die Empörung der stets anschwellenden und durch den Mechanismus des kapitalistischen Produktionsprozesses selbst geschulten, vereinten und organisierten Arbeiterklasse.« (Ebd.: 609)

Hier kulminieren also die bislang nur abstrakte, dem Menschen gegenüber äußerlich sich vollziehende Entwicklung ihres praktischen gesellschaftlichen »Gattungsvermögen[s]« (ebd.: 266), die »Entwicklung des Reichthums der menschlichen Natur« (MEGA² II/3.3: 768), und – als »Product der auf dem Capital ruhenden Productionsweise« (MEGA² II/1.2: 371) – die Entstehung eines Bewusstseins der Arbeiterinnen und Arbeiter davon, dass dies ihr eigenes, ihnen enteignetes Vermögen ist, das sie sich gemeinschaftlich anzueignen haben, in der Notwendigkeit des *revolutionären Umsturzes*, der *bestimmten Negation* der kapitalistischen Produktionsweise. Dass diese ihren eigenen Umsturz »mit der Nothwendigkeit eines Naturprozesses« (MEGA² II/5: 609) selbst hervorbringen werde, ist indes eine Prognose, die mit einem deterministischen Anspruch daherkommt, der in dieser Form unhaltbar zu sein scheint. Für Viele ist damit klar: Das Kapitel über die *Geschichtliche Tendenz* ist unwissenschaftlich und stellt einen »exoterischen« Ballast dar, den man abwerfen muss, um sich auf den wissenschaftlichen Kern des *Kapital* konzentrieren zu können. Allerdings gerät damit ein grundlegendes Problem materialistischer Gesellschaftskritik, das hier zum Ausdruck kommt, komplett aus den Augen.

Wie ausführlich gezeigt wurde, fassen Marx' Begriffe ihren Gegenstand als einen historisch nicht nur gewordenen, sondern *werdenden*: Sie fassen die ökonomischen Formen unter der Perspektive des »noch nicht«, der befreiten Gesellschaft, deren »historische Voraussetzungen« sich in diesen Formen – als »foreshadowing der Zukunft« (MEGA² II/1.2: 369) bereits angedeutet – entwickeln, und behandeln sie also als vergänglich, über sich hinausweisend. Auf dieser Grundlage kann Marx das Kapital systematisch als ein Verhältnis darstellen, das seine eigene bestimmte, also begrifflich notwendige, Negation enthält und entfaltet. Diese Negation: den Kommunismus, die Verwirkli-

chung der Vernunft als der bewussten, plänmäßigen Unterwerfung der Welt unter die praktischen Bestimmungen der geeinten Menschheit, d.h. als der vernünftigen Subjekt-Objekt-Einheit, beansprucht Marx also, durch *wissenschaftliche* Kritik, mit dem Anspruch auf Allgemeingültigkeit und Notwendigkeit ihrer Aussagen, aus den materiellen Verhältnissen selbst zu bestimmen. Die *Wahrheit* des Kapitals wäre demnach, dass es das, was es ist, nicht bleiben kann, sondern sich mit logischer Notwendigkeit selbst transzendiert, und nur eine Darstellung, die das begrifflich erfassen kann, wäre überhaupt wissenschaftlich. Die Wahrheit des Kapitals, als »*wahrhafte* Auflösung« (MEGA² I/2: 263) dieses verkehrten, antagonistischen Verhältnisses, wäre seine revolutionäre Umwälzung durch den *Kommunismus*, die »*wirkliche* Bewegung welche den jetzigen Zustand aufhebt« (MEGA² I/5: 37).⁵⁸

58 In dieser materialistischen Bestimmung wird allerdings auch ein grundlegendes *politisches* Problem erkennbar: Die »*wirkliche*« Bewegung sollte nicht verwechselt werden mit den je konkreten politischen und sozialen Bewegungen, die sich den Kampf gegen den Kapitalismus auf die Fahnen geschrieben haben. »*Wirklich*« ist hier nur diejenige Bewegung, die sich mit begrifflicher Notwendigkeit als bestimmte Negation aus den systematisch dargestellten kapitalistischen Verhältnissen begründen lässt. Hier ist also in der wissenschaftlichen Kritik, mit der Marx ab 1845 für »*klare* Verhältnisse« in der sozialistischen/kommunistischen Bewegung sorgen wollte, die Parteilogik bereits virtuell angelegt (die von Marx ja auch immer wieder konsequent durchgesetzt wurde). Das ist allerdings nicht als immanenter »*Fehler*« der materialistischen Kritik oder als Beweis dafür anzusehen, dass sich hinter der Sprache von Wissenschaft und Wahrheit »in Wirklichkeit« nur ein ordinäres Freund-Feind-Denken verstecke, es – wie die Postmodernen es so gerne hätten – Wahrheit also gar nicht gäbe. Vielmehr drückt sich in diesem Problem eine *Aporie* aus. Was Marcuse in seiner Studie *Vernunft und Revolution* als Kerngedanken der idealistischen Verteidigung objektiver Vernunft gegen den englischen Empirismus herausgestellt hat, gilt in dieser Grundsätzlichkeit ebenso für die Marx'sche materialistische Kritik: »daß das Recht der Vernunft, die Wirklichkeit zu gestalten, von der Fähigkeit des Menschen abhing, allgemeingültige Wahrheiten festzuhalten. Nur dank der Allgemeinheit und Notwendigkeit ihrer Begriffe [...] konnte die Vernunft über das rohe Faktum dessen, was ist, hinausführen zur Verwirklichung dessen, was sein sollte.« (Marcuse 1962: 28) Kritik, die auf die Abschaffung aller Herrschaftsverhältnisse und die Schaffung einer Welt zielt, die unter die bewussten und plänmäßigen Bestimmungen eines vernünftigen Subjekts, eines »*Vereins freier Menschen*«, gesetzt ist, kann ohne Wahrheit und Vernunft, ohne allgemeine und notwendige Begriffe, auf welche die aufzuhebende und die aus ihr zu schaffende Gesellschaft zu bringen sind, nicht auskommen. Damit handelt sie sich unweigerlich jene *Aporie* ein, denn die praktischen Konsequenzen ihres notwendigen »*Wahrheitsabsolutismus*« (ebd.: 282) lassen sich nicht theoretisch auflösen, sie lassen sich allenfalls – und das wäre von allen, die sich positiv auf Marx beziehen wollen, zu verlangen – durch be-

Wenn Marx allerdings die ökonomischen Kategorien als verkehrte Formen versteht, in denen wahrer menschlicher Reichtum und das praktische menschliche Gattungsvermögen erstmals in allgemeiner, jedoch noch abstrakter Weise erscheinen und sich entwickeln; wenn er das Kapital also begrifflich unter die Bestimmungen der Vernunft setzt, um es als verkehrten, noch unvernünftigen Zustand kritisieren zu können, dann *muss* er andererseits den Kommunismus auch als logisch notwendige bestimmte Negation darstellen, denn diesem kommt hier im Grunde die *Beweislast* für die Richtigkeit jener epistemischen Voraussetzungen zu. Und hier liegt ein Problem: Nicht nur sind Prognosen bekanntlich besonders schwierig, wenn sie die Zukunft betreffen, sondern vor allem betreffen sie hier ein Terrain, das nicht unmittelbar und quasi-automatisch nach den Gesetzen der Vernunft funktioniert, sondern ein *Kampffeld* ist, auf dem allein aber sich die Revolution, als Vernünftigwerden der wirklichen Verhältnisse, praktisch vollziehen kann. Hier handeln konkrete Individuen, die nicht nur objektiven Gedankenformen unterworfen sind, welche es zunächst zu ›defetischisieren‹ gilt, sondern die auch nie reine Vernunftwesen oder nur bloße ›Charaktermasken‹ ökonomischer Gesetze sind. Marx kann – und das ist im Grunde ein alter philosophischer Hut – lediglich auf die Vernunftfähigkeit der Menschen bauen. Ob also Marx' kritische Darstellung sich im emphatischen Sinne als *wahr* und der Kommunismus sich wirklich als bestimmte Negation des Kapitals erweisen kann, ist – wie Marx eben schon 1845 wusste – »keine Frage der Theorie, sondern eine *praktische* Frage. In der Praxis muß der Mensch die Wahrheit i.e. Wirklichkeit u. Macht, Diesseitigkeit seines Denkens beweisen.« (MEGA² IV/3: 20)⁵⁹

Es ist diese grundlegende Problematik, die nicht zuletzt im Abschnitt über die *Geschichtliche Tendenz der kapitalistischen Akkumulation* greifbar wird. Vielleicht muss das heutige Unverständnis gegenüber diesem *inwendigen Zusammenhang* zwischen der Perspektive auf eine praktische kommunistische Umwälzung der kapitalistischen Produktionsweise und deren wissenschaftlicher Kritik; muss das heute gängige Abspalten dieser ›geschichtsphilosophischen

ständige Selbstreflexion einhegen. Postmoderne ›Kritik‹ hingegen kann auf all das und schließlich auf Wahrheit und Vernunft gut verzichten, da es ihr ohnehin nicht um die Einrichtung einer solchen vernünftigen, menschlichen Welt geht.

59 Insofern ist auch – unter Berücksichtigung allerdings meiner oben angerissenen Kritik – Joachim Bruhn und der ISF grundsätzlich in der Feststellung zuzustimmen, »der Materialismus sei unbewiesen vor dem Kommunismus und werde überflüssig durch ihn« (Bruhn 2007: 30, Fn. 8).

Argumente vom vermeintlich für sich stehenden wissenschaftlichen ›Kern‹ der Kritik der politischen Ökonomie als Symptom der *Verdrängung* interpretiert werden, dass diese befreiende Praxis im 20. Jahrhundert nicht nur, wo es sie gab, (viel zu oft am eigenen Verrat) gescheitert, sondern noch viel häufiger ausgeblieben und der massenhaften Barbarei gewichen ist. Wie beruhigend wäre es da doch, wenn die Wissenschaft über derlei ›profane‹ Probleme erhalten wäre.

Untergehende oder moderne Herrschaftsformen?

Marx über Revolution und Restauration in Europa

Anna-Sophie Schönfelder

Es gibt Sätze von Marx, die scheinen nicht von Marx zu sein:

»[D]as Bedürfnis und die Naturnotwendigkeit der Revolution ist so allgemein, wie die Verzweiflung der niedergetretenen Völker, auf die ihr euren Thron erbaut, wie der Haß der ausgeplünderten Proletarier, mit deren Elend ihr ein so vergnügliches Spiel getrieben. [...] Wo und wie dieser Ausbruch erfolgen mag, ist von geringer Bedeutung. Die Hauptsache ist, daß er erfolgt. Diesmal scheint Preußen bestimmt zu sein, dem allgemeinen revolutionären Bedürfnisse wider Willen einen Ausdruck zu geben.« (MEW 13: 392)

Schwer zu glauben, dass dies demselben Autor aus der Feder geflossen sein soll, der einige Jahre zuvor die deutschen Zustände für »unter dem Niveau der Geschichte« (MEGA² I/2: 172) stehend erklärt hatte und der einige Jahre darauf entsetzt ist, wie »Versailles in kriechender Abhängigkeit von Preußen« (MEGA² I/22: 213) die Pariser Commune niederschlägt. Doch 1859, als Marx diese Sätze in *Das Volk*, der Zeitung des Communistischen Arbeiterbildungsvereins in London, schreibt, kann er nicht mehr, wie noch in seiner *Einleitung zur Kritik der Hegelschen Rechtsphilosophie*, auf ein »Schmettern des gallischen Hahns« (MEGA² I/2: 183) hoffen, das auch die preußischen Verhältnisse erschüttern werde. Denn Frankreich ist ein weiteres Mal von einer Republik zum Kaiserreich geworden. Zu diesem Zeitpunkt stellt für Sozialistinnen und Sozialisten das preußische Regime nicht einmal das größte Problem dar, denn die unterschiedenste Abwehr demokratischer und Unabhängigkeitsbewegungen in Europa geht inzwischen von Österreich aus.

Die Unterscheidung zwischen revolutionierbaren und revolutionsfeindlichen Ländern, die Marx zuvor eindeutig erschien, hat sich als instabil erwiesen. Nach 1849 pflegten viele europäische Regierungen untereinander Allianzen zur Wiederherstellung der vorrevolutionären politischen Ordnung und

sichern ihre ökonomische und politische Macht gegen innere Opposition ab. Auch in England und Frankreich, die Marx noch im Jahr 1850 in der *Neuen Rheinischen Zeitung. Politisch-ökonomische Revue* wegen der industriellen Entwicklung respektive der politischen Tradition als Zentren einer revolutionären Bewegung ausgewiesen hatte, (vgl. MEGA² I/10: 466 f.) wird der soziale Friede inzwischen repressiv erzwungen. Unter dem Eindruck dieser restaurativen Situation beginnt er mit dem, was Forscher wie Kevin Anderson (2010) und Teodor Shanin (1983) als Merkmal seines Spätwerks hervorheben: Er nimmt bei der Suche nach Anzeichen und Möglichkeiten für revolutionäre Kämpfe immer weitere Teile der Welt in den Blick, bis er auch der verachteten Heimat der deutschen ›Krautjunker‹ oder der Peripherie des britischen Empire ein Potential zuspricht, das internationale Machtgefüge aus dem Gleichgewicht zu bringen und damit zu einem Herd der Revolution zu werden.

Die vorübergehende Ruhe der Marx'schen Waffen gegen Preußen ist aber nicht das einzig Ungewöhnliche an diesem Zitat. Überraschen mag ebenso, dass er nach 1852 *überhaupt* derartige Beschwörungen eines ›Bedürfnisses‹ und einer ›Naturnotwendigkeit‹ der Revolution in den Druck gibt. Der geradezu prophetische Ton scheint nicht recht in eine Zeit zu passen, in der in Europa revolutionäre Flaute herrscht. Auch zum zentralen Thema von Marx' Zeitungsartikeln aus dieser Zeit scheint er nicht zu passen, immerhin identifiziert und kritisiert er hier immer wieder diejenigen politischen Kräfte, die die alte gesellschaftliche Ordnung konservieren wollen.

Und dennoch schlägt er diesen Ton in vielen seiner Artikel an. Ausgerechnet in derjenigen Dekade, in der die europäischen Regierungen einiges dafür tun, mit revolutionären Bestrebungen aufzuräumen, flicht Marx in seine journalistischen Kommentare häufig Bemerkungen ein, mit denen er die soeben detailliert untersuchte politische Gegenwart als ›unwahren‹ Latenzzustand markiert. Dazu gehören etwa die Behauptungen, die derzeitigen politischen Machthaber würden sich bald selbst untergraben, offenbaren ihre Furcht vor Machtverlust oder seien ohnehin längst überlebt. Damit scheint in Marx' Kritik der Politik zugleich eine Relativierung der Bedeutung der ›Haupt- und Staatsaktionen‹ (MEGA² I/11: 142) für revolutionäre Bewegungen eingelassen zu sein. Mit seinen Darstellungen erweckt er den Eindruck, als könne keine europäische Staatsmacht, auch kein moderner Neuentwurf der Monarchie in Frankreich oder die auf dem Niederhalten innerer Konflikte beruhende Pax Britannica, den notwendig revolutionären Gang der Dinge noch lange aufhalten.

Zugleich aber identifiziert Marx in denselben Texten sowohl in Frankreich als auch in England wirkmächtige politische Regimes, die auf eine Stilllegung des Klassenkampfes zielen: Louis-Napoléon Bonapartes¹ Kaisertum basiere darauf, dass weder die Konstitution von 1848 noch die Mitglieder der Nationalversammlung konsequent auf eine politische Modernisierung Frankreichs gedrängt hätten. Das Land sei zu einem Labor für industrielle und finanzielle Experimente geworden, für das mittels nationalistischer Propaganda, Bestechung und staatlicher Gewalt die gesamte Bevölkerung mobilisiert und damit von Klassenfragen abgelenkt werde. In England wiederum sichere die politisch herrschende Aristokratie, indem sie Freihandel und Industrialisierung fördere, die ökonomische Herrschaft des Bürgertums ab. Dieses Herrschaftsarrangement, das auf den Kampf Karls I. mit dem Parlament zurückgehe und sich zunächst in der Etablierung Großbritanniens als Handelsmacht bewährt habe, diene zugleich dem Zweck der Ausbeutung der unteren Klassen und der Unterdrückung ihrer Forderungen. Eigentlich ist Marx' Gegenwartsdiagnose damit eindeutig: Für reformerische und revolutionäre Bewegungen könnten die Bedingungen kaum schlechter sein. Wie kann er dann trotzdem davon sprechen, dass sich jeden Moment ein »allgemeines revolutionäres Bedürfnis« Bahn brechen könne?

Der Kontrast innerhalb der journalistischen Texte Marxens ist auffällig: Derartige »Gewissheitssuggestionen« (Blum 2015: 45) stehen der Diagnose über die restaurative politische Situation im Europa der 1850er Jahre gegenüber, die nahtlos an die ernüchterte Bilanz des *Achtzehnten Brumaire des Louis Bonaparte* anknüpft.² Widerspricht Marx also mit seiner Revolutionsgewissheit der eigenen Beobachtung, dass ausgerechnet in den modernsten Staaten

1 Marx war es wichtig, dass der in der Broschüre von 1852 fälschlich angegebene Titel *Der 18te Brumaire des Louis Napoleon* in späteren Drucken nicht reproduziert werde, um die Verbindung zum Namen Napoléons I zu vermeiden; vgl. Hundt et al. 1985: 689 u. 704. In der gegenwärtigen historischen Forschung werden zumeist die Namen *Napoléon III* oder *Louis-Napoléon Bonaparte* verwendet. Ich spreche im Folgenden zumeist von *Bonaparte*, weil für diese Studie nicht der kaiserliche oder der familiär-traditionelle Aspekt entscheidend ist, sondern die Modernität einer Regierungsform, die unter Rückgriff auf Marx oftmals als »Bonapartismus« bezeichnet wird.

2 Man könnte einwenden, dass die überlieferten Textfassungen Marx' wirkliche Überzeugungen gar nicht vollständig abbildeten, da einige seiner Manuskripte redaktionell bearbeitet wurden. Inzwischen sind jedoch umgearbeitete Artikel gut von Originalbeiträgen zu unterscheiden. In den editorischen Apparaten der MEGA² werden Anhaltspunkte für redaktionelle Eingriffe, Marx' Verhältnis zu den jeweiligen Redaktionen sowie deren politische Ausrichtung aufgearbeitet. Sofern an Marx' und/oder En-

Europas jede Anstrengung unternommen wird, um soziale Konflikte systematisch zu unterdrücken? Überspannt er womöglich die Freiheiten des zuspitzenden journalistischen Schreibstils zugunsten einer wirklichkeitsfernen revolutionären Agitation?

Einer solchen Interpretation halte ich im Folgenden entgegen, dass der Kontrast zwischen Marx' Revolutionsgewissheit und seiner Analyse der Stilllegungsregimes in England und Frankreich kein Selbstwiderspruch ist, sondern vielmehr Ausdruck seiner ›materialistischen Geschichtsauffassung«. Damit meine ich, dass Marx versucht, Geschichte anhand der Weise zu verstehen, wie die Menschen die materiellen Bedingungen ihres Lebens produzieren, und sich davon ausgehend sowohl Eigentumsverhältnisse und gesellschaftliche Institutionen erklärt als auch die Vorstellungen der Menschen über diese. In der Veränderung der Produktionsbedingungen sieht er eine Kraft, die maßgeblich die historische Entwicklung beeinflusst und antreibt. Wie noch weiter zu erläutern sein wird, geht mit diesem Zugang, den Marx zu gesellschaftlichen Ereignissen in Gegenwart und Vergangenheit nimmt, auch die Annahme einher, dass die Menschen sich mit der Zeit in mehreren revolutionären Anläufen einer Gesellschaftsform annähern, in der Produktion und Austausch nicht mehr, wie bisher, auf der Grundlage von Klassenherrschaft betrieben, sondern bewusst und vernünftig eingerichtet werden. Weil diese Perspektive auch für seine journalistischen Kommentare grundlegend ist, deutet er die restaurative Situation als Anzeichen eines nach wie vor existierenden Potentials zur revolutionären Umwälzung der europäischen Gesellschaften. Als Journalist schreibt Marx so, als liefere gerade die politische Restauration den Beweis für die Furcht der traditionellen Eliten vor denjenigen sozialen Konflikten, die kurz zuvor noch in mehreren europäischen Ländern revolutionäre Ausmaße angenommen hatten.

Nun könnte man einwenden, vor dem Hintergrund seiner eigenen Thesen in den Manuskripten zur *Deutschen Ideologie* würde sich eine allzu große Revolutionsgewissheit eigentlich verbieten. Hier hatte er noch einige Jahre zuvor gemeinsam mit Engels erklärt:

»[W]enn diese materiellen Elemente einer totalen Umwälzung nämlich einerseits die vorhandnen Productivkräfte, andererseits die Bildung einer revolutionären Masse, [...] nicht vorhanden sind, so ist es ganz gleichgültig für

gels' alleiniger Autorschaft gezweifelt werden muss, erscheinen die Artikel unter der Rubrik *Dubiosa* oder *umgearbeitete Artikel*. Solche sind nicht Gegenstand dieser Studie.

die praktische Entwicklung, ob die *Idee* dieser Umwälzung schon hundertmal ausgesprochen ist« (MEGA² I/5: 47).

Die Pointe des Marx'schen Materialismus ist ja gerade, dass gesellschaftliche Veränderungen, weil sie weder ein rein geistiger noch ein natürlicher Vorgang sein können, sich nirgendwo anders als in der zu verändernden Gesellschaft selbst anbahnen. Da der Kommunismus »die vorhandenen Bedingungen zu Bedingungen der Vereinigung« (ebd.: 101) erheben soll, kann ein kommunistischer Journalist dem Vorhandensein geeigneter Bedingungen im Grunde auch nicht vorgreifen. Fällt Marx als Kommentator der politischen und ökonomischen Ereignisse im Europa der Restaurationszeit also hinter sein eigenes Diktum zurück, das er 1847 gegen Karl Heinzen ins Feld geführt hatte: »Einer geschichtlichen Bewegung kann der Schriftsteller wohl als Organ dienen, aber er kann sie natürlich nicht machen« (MEW 4: 357)? Versucht er, entgegen seinen eigenen Einsichten darüber, wie voraussetzungs- voll gesellschaftliche Umwälzungen sind, die Revolution schlicht mithilfe kontrafaktischer Behauptungen herbeizuschreiben?

Eine solche Lesart wird etwa von Reinhard Koselleck nahegelegt, der feststellt, nach 1848 sei die Revolution bei Marx zu einem »geschichtsphilosophischen Kompensationsbegriff« geworden, »der das Scheitern der politischen Revolutionshoffnungen als Unterpfand kommender Erfüllung deuten lehrte« (Koselleck 1984: 763). Liefße man sich von dieser Auslegung zur Auseinandersetzung mit Marx' journalistischem Werk anleiten, so würde dieses vor allem als der Versuch dastehen, niedergeschlagenen Revolutionärinnen und Revolutionären Zuspruch zu geben. Damit wäre zum einen ignoriert, dass auch diese Texte von Marx' Anspruch getragen sind, die Notwendigkeit einer gesellschaftlichen Umwälzung gerade nicht nur mittels Beobachtung der gegenwärtigen Kräfteverhältnisse, sondern wissenschaftlich, durch Einsicht in historische Entwicklungsgesetze begründen zu können. Zugleich aber wäre ebenfalls bestritten, dass Marx die Ereignisse seiner Gegenwart überhaupt ernst genommen hat, hätte er wirklich, als Kompensation für politische Enttäuschungen, jedes Scheitern ostentativ zu einem Lichtblick verklärt. Beide Implikationen sind irreleitend, denn gerade in seinen journalistischen Texten, in denen er ständig die aktuellsten empirischen Fakten verarbeitet, führt Marx zwei Denkbewegungen zusammen: Während er die Fakten vor dem Hintergrund seiner »materialistischen Geschichtsauffassung« *interpretiert*, *beruft* er sich wiederum auf sie, um *mit ihnen* die Notwendigkeit der Revolution,

und damit auch die Wahrheit seines materialistischen Zugangs zu den Ereignissen, zu beweisen.

Die vorliegende Studie beleuchtet dieses Verhältnis zwischen Beobachtung und Deutung, zwischen empirischer Materialbasis und grundlegenden Annahmen über die historische Entwicklung, in Marx' Zeitungsartikeln der 1850er Jahre über England und Frankreich. Ich schlage vor, diese Artikel als konkrete Operationalisierungen seiner materialistischen Erkenntnisweise zu lesen,³ wie er sie in Texten wie den *Ökonomisch-Philosophischen Manuskripten*, der *Deutschen Ideologie*, dem *Manifest der Kommunistischen Partei* oder den *Grundrissen* umreißt. Eine Theorie, die einen »wirklichen empirisch anschaulichen Entwicklungsprozeß« (MEGA² I/5: 136) zu ihrer eigenen Voraussetzung erklärt, sich sogar als Ausdruck einer real existierenden sozialen Bewegung versteht, muss mit diesen ihren empirischen Voraussetzungen auch dauernd in Kontakt bleiben, muss sie gezielt aufsuchen – und zwar nicht nur, weil sie auf eine praktische Veränderung der Gesellschaft hindrängt, sondern auch, weil sie sich am politischen und ökonomischen Geschehen erst bildet und entwickelt. Der Marx'sche Materialismus sieht sich durch Ereignisse in Politik und Gesellschaft – auch erschütternde – nicht angefochten, sondern eher informiert und bekräftigt. Insofern zählt die Presse zu seinen idealen Wirkungsfeldern, denn hier kommen die historisch-materialistischen Prämissen als epistemisches Werkzeug zum Tragen, das es ermöglicht, die »empirisch anschaulichen« Zustände *als Entwicklungsprozess zu erkennen*, die andernfalls bloß registriert und nacherzählt werden könnten.

Gerade wegen dieser Prämissen, so meine These, kann Marx in den »Haupt- und Staatsaktionen« einen Sinn ausmachen; gerade ihretwegen kann er in den Handlungen und Entscheidungen der regierenden Politiker, die stets auf dem schmalen Grat zwischen »feierlicher Würde« (MEW 6: 315) und »Gewaltthat« (MEGA² I/14: 233) stehen, mehr erkennen als bloße Machtspiele und Protokollvollzug, nämlich Herrschaftstechniken, in denen sich grundlegende gesellschaftliche Konflikte ausdrücken. Kreditsystem und internationale Handelsbeziehungen, die industrielle Entwicklung Europas und die materiellen Interessen der Akteure – für Marx liefern diese Themen

3 Eric Hobsbawm, der bei Marx einen revolutionären Beitrag zur Geschichtswissenschaft erkennt, hat diese Lesart vorgeschlagen, jedoch ohne sie am Material auszuführen: »The articles which Marx wrote, principally as a newspaper correspondent in the 1850's to earn his livelihood, [...] are examples of the application of the materialist conception of history to the analysis of particular historical events.« (Hobsbawm 1984: 105)

nicht den Stoff für isolierte Meldungen, sondern stellen das Universum dar, in dem sich die Regierungsvollzüge abspielen. Weil er ökonomisches und politisches Geschehen aufeinander bezieht, glaubt er, zeigen zu können, dass zwischen den Stilllegungsregimes und einer revolutionären Zuspitzung des Klassenkampfes ein dialektischer Zusammenhang besteht.

So erkenntnisleitend die historisch-materialistische Perspektive damit für Marx ist, verengt sie jedoch in mancher Hinsicht auch seinen Blick. Denn während Marx die Stilllegungsregimes *als solche* erkennt, zieht er nicht in Betracht, dass damit direkt vor seinen Augen Modelle für eine verstetigte autoritäre Einhegung des sozialen Antagonismus entstehen könnten. Durch seine Revolutionsperspektive sieht er die Regimes immer schon im Licht ihres bevorstehenden Scheiterns und kann sich deshalb nicht vorstellen, dass das Niederhalten von Konflikten, in denen die kapitalistische Gesellschaftsordnung als Ganze infrage steht, nicht nur vorübergehend, sondern dauerhaft gelingen könnte. Um autoritäre Krisenlösungsregimes zu verstehen, kann Gesellschaftskritik heute zwar aus den Marx'schen Erkenntnissen schöpfen. Das gilt insbesondere für seine Kritik, dass mit der Rede vom Wohl der Nation ein interessenenthobenes Staatsbürgerbewußtsein erzeugt werden soll; dass der moderne Staat im Zweifelsfall auch ohne konstitutionelle Regierungsform für den Fortbestand der kapitalistischen Herrschaftsverhältnisse sorgt; und dass die ideologische Verschleierung gesellschaftlicher Antagonismen in der Politik Hand in Hand geht mit einer Unterdrückung sozialer Konflikte, sobald sie jenseits staatlich sanktionierter Institutionen ausgetragen werden. Doch wenn man heute Antworten auf nationalistischen Populismus, den Maßnahmenstaat und andere Formen autoritärer Herrschaft sucht, kann man *nicht unmittelbar* auf Marx zurückgreifen. Zunächst ist es nötig, sich die historischen und epistemischen Voraussetzungen klarzumachen, unter denen Marx seine Antworten fand.

1. Kann die Notwendigkeit der Revolution eine Schlagzeile sein?

Die Aussage, dass Marx die Ereignisse seiner Gegenwart historisch-materialistisch interpretierte, mag zunächst wenig originell erscheinen. In Bezug auf seine journalistischen Schriften ist sie aber nicht ganz selbstverständlich. Denn zum einen klammern manche Marx-Forscher diesen Teil seines Werks noch immer aus dem »relevanten« Textkorpus aus, wie jüngst etwa Kurt Bayertz, der dort kaum mehr als die Kundgabe »persönliche[r] Überzeugungen«

(Bayertz 2018: 258) erkennen kann.⁴ Zum anderen aber macht Marx' journalistischer Schreibstil es nicht immer leicht, den theoretischen Gehalt seiner Texte zu dechiffrieren. Bei der Lektüre entsteht rasch der Eindruck, er setze die grundlegende Frage, *ob* es zur Revolution kommen wird, als bereits beantwortet voraus und gestehe lediglich über das *Wann*, *Wie* und *Wo* noch Ungewissheit zu.

Seine schonungslose Feststellung, die Regierungen Englands und Frankreichs unterdrückten aktiv soziale Konflikte, scheint durch ein unbeirrbares Vertrauen auf eine zukünftige revolutionäre Entwicklung immer wieder konkretisiert zu werden. So fallen einige von Marx' Kommentaren regelrecht durch ihre fehlende Evidenz auf: Warum soll ausgerechnet die Ermächtigung der französischen Armee im Inneren die Schwäche der bonapartistischen Regierung offenbaren? (Vgl. MEGA² I/16: 202 f.) Wie kann Marx die Reden eines konservativen Lords im britischen Unterhaus gegenüber denjenigen liberaler Whigs überschwänglich loben? (Vgl. MEGA² I/13: 359 f.) Dass zu der Beobachtung des Geschehens dessen revolutionstheoretische Deutung bisweilen unvermittelt hinzutritt, ist allerdings eher ein formales denn ein inhaltliches Problem. So maßgeblich nämlich die historisch-materialistische Perspektive für Marx' Beurteilung aktueller Ereignisse ist, so wenig kann sie in seinen Artikeln erläutert oder gerechtfertigt werden. Das typische stilistische Merkmal seiner Zeitungskorrespondenzen – ein kursorisches Arrangement der behandelten Themen – zeugt davon, dass das journalistische Format aufgrund seiner Kürze und Aktualität schlicht kaum philosophische Ausführungen oder gar eine systematische Gesellschaftstheorie zu integrieren vermag. (Vgl. Krätke 2006: 52)

Seine frühen Texte, in denen Marx gegen das idealistische Denken das aktive Mensch-Natur-Verhältnis zum Ausgangspunkt jeglicher Geschichtsschreibung erhebt, sind Streitschriften, Manifeste oder Artikel unter eigener Redaktion. Die Analyse der verkehrten Form wiederum, die dieses Verhältnis unter dem Zwang zur Kapitalverwertung annimmt, entwickelt er in einem über viele Jahre hinweg angereicherten und ausgebauten Kritikprojekt, das er unter anderem in Buchform bringen kann. Als externer Korrespondent

4 Das »revolutionäre Wunschdenken« (Bayertz 2018: 210) in Marx' journalistischen Texten könne die Forschung am besten umschiffen, »je schärfer wir zwischen der Theorie von Marx und seinen persönlichen Überzeugungen unterscheiden« (ebd.: 258). Wo letztere hineinspielten, sei »die prognostische Kraft seiner Theorie überstrapaziert« (ebd.: 203).

für verschiedene Zeitungen allerdings schreibt er in keinem dieser Formate. Weder kann er sich hier allein darauf konzentrieren, gegen seine philosophischen und politischen Gegner eine neue historische Perspektive in Anschlag zu bringen, noch kann er seiner Kritik die Ausführlichkeit und Tiefe einer wissenschaftlichen Abhandlung geben. Die Bündigkeit der Darstellung ist obligatorisch, und die Themenwahl muss sich primär nach dem Nachrichtenwert richten.

Müssen bei der argumentativen Vermittlung zwischen Beobachtung und Deutung also Einschränkungen hingenommen werden, so hat das Zeitungsformat dafür aber andere Vorzüge zu bieten: Es erreicht eine weite Verbreitung, kann schnell auf aktuelle Ereignisse reagieren und wirkt meinungsbildend. Für Marx, der erklärtermaßen »auf unsere Zeitgenossen wirken« (MEGA² I/2: 487) will, ist während nahezu seiner gesamten Schaffenszeit der Journalismus das entscheidende Mittel der politisch-kritischen Praxis. Dass sich das auch unter den uneigenständigen Publikationsbedingungen im Londoner Exil nicht ändert, geht aus seinen Briefen dieser Zeit hervor. (Vgl. exemplarisch MEGA² III/4: 163-165; III/9: 369-371) Vor allem aber ist es direkt in seinen Artikeln greifbar: In hunderten von eindringlichen, empirisch gesättigten Beiträgen für sozialreformerische und sozialistische Zeitungen in New York, London, Wien und Breslau⁵ analysiert er die Gründe der kürzlich erlebten politischen Niederlagen, schätzt deren Folgen ab und hält nach neu entstehenden Chancen Ausschau. Wenn also das journalistische Schreiben für Marx ein performativer Akt ist, dann nicht in dem von Koselleck behaupteten Sinne einer Art ›Mutmachliteratur‹ unter dem Zeichen der Verzweiflung, sondern vielmehr als Möglichkeit, auf das revolutionäre Potential hinzuweisen, das er in der bürgerlichen Gesellschaft angelegt sieht. Die Presse nützt ihm als öffentliches Forum, wo er dem Streben der europäischen Regierungen nach Wiederherstellung und Erhalt der vorrevolutionären Ordnung ein Bild von der Realität als weiterhin umkämpfter, als bloßer Episode in einer fortdauernden gesellschaftlichen Entwicklung entgegensetzen kann.

5 Auf den Umfang dieser Arbeiten, deren Themenvielfalt und die Bedeutung, die Marx dem Journalismus als Medium für den politischen Einsatz beimaß, bin ich an anderer Stelle (Schönfelder 2016) eingegangen.

2. Zwei europäische Regimes gegen den Klassenkampf

Hätte Marx das Bevorstehen einer erneuten Revolution bloß kontrafaktisch behaupten wollen, dann hätte er sich die eingehenden Bestandsaufnahmen der restaurativen Politik in England und Frankreich, von denen seine Zeitungsartikel der 1850er Jahre nur so wimmeln, sparen können. Was er macht, ist das gerade Gegenteil eines Übergehens der vorliegenden Fakten: Er widmet sich einer ausführlichen Analyse der Regierungsprogramme und -ziele in beiden Ländern und kommt immer wieder zu dem Schluss, dass dort alle Hebel gegen erneute gesellschaftliche Unruhen in Bewegung gesetzt werden. Offenbar geht es ihm nicht um das Verbreiten eines notorischen Optimismus, sondern darum, gerade solche Ereignisse, denen auf den ersten Blick ihr Zusammenhang mit der Revolution nicht anzusehen ist, auf eine ganz bestimmte Weise öffentlich zu deuten. Die Aufgabe des kommunistischen Journalisten scheint er darin zu sehen, seinen Zeitgenossinnen und -genossen vorzuführen, dass alle politischen und ökonomischen Ereignisse ausgehend von der Möglichkeit des Klassenkampfes und dessen revolutionärer Zuspitzung zu beurteilen sind.

Das bedeutet zunächst einmal, demjenigen die Maske der Revolution herunterzureißen, der sie zur Legitimation eines autokratischen Regimes benutzt: dem französischen Kaiser, »der sich noch heute als Mandatar der Revolution von 1789 betrachtet« (MEW 13: 414). Marx weist darauf hin, dass Louis-Napoléon Bonaparte, indem er die Losungen seines berühmten Onkels – Ruhm, Freiheit und Nationalität – ausbebe, »die großen Daten des Empire in's Leben zurückgerufen« (MEGA² I/14: 438) habe, um seine Herrschaft mit einer »theatrical show of greatness« (MEGA² I/13: 266) auszustatten. Mit seiner Selbstinszenierung als neuer Napoleon (vgl. MEGA² I/14: 415) mache er sich zu einer Identifikationsfigur, die alle Französischen und Franzosen ungeachtet ihrer sozialen Unterschiede an sich binden wolle. Ähnlich wie zuvor in den *Klassenkämpfen in Frankreich* (vgl. MEGA² I/10: 128) und im *Achtzehnten Brumaire* (vgl. MEGA² I/11: 187), thematisiert Marx also auch in seinen Artikeln der 1850er Jahre, dass die Illusion von nationaler Einheit dazu dient, soziale Konflikte zu kaschieren.

Als wichtigstes Instrument des Ausgleichs zwischen den Klassen identifiziert Marx die Finanzpolitik, in deren Zentrum die unter Bonaparte neu geschaffene Aktienbank *Crédit Mobilier* steht. Diese Bank setzt dem bisherigen System der Vergabe von Staatskrediten durch die großen Bankhäuser eine Zentralisierung des Kreditwesens entgegen und soll die industrielle Entwick-

lung des Landes fördern. In ihr sieht Marx ein Mittel für zwei entscheidende machtpolitische Ziele des Kaisers: Das erste bestehe darin, mit dem Angebot günstiger öffentlicher Kredite Kleinbürger, Arbeiter und Bauern zur Neugründung eigener Betriebe und zur Nutzung technischer Neuerungen zu ermutigen und sie auf diese Weise in ein Projekt der nationalen ökonomischen Modernisierung zu kooptieren. (Vgl. MEW 12: 33) Damit baue Bonaparte auf die Lehre des Saint-Simonismus auf, der »sich dem Traum hingegeben hatte, der ganze Antagonismus der Klassen müsse verschwinden, wenn ein allgemeiner Wohlstand durch irgendein ausgeklügeltes System des öffentlichen Kredits geschaffen werde« (ebd.: 27). Wenn Marx darauf hinweist, dass Bonaparte sich mithilfe des *Crédit Mobilier* sämtlichen Klassen als Vertreter ihrer Interessen empfehle und auf diese Weise über ihre gegensätzliche ökonomische Lage hinwegtäuschen wolle, so problematisiert er die Zielsetzung Bonapartes, wie dieser sie in der programmatischen Schrift *Les Idées napoléoniennes* von 1839 dargelegt hatte. Dort heißt es, »um eine Nation zu erschaffen«, müsse man sich »unterschiedslos auf alle Klassen stützen« und dabei vor allem wissen, wie dies »zu organisieren« (Bonaparte 1839: 52; meine Übersetzung) sei.⁶

Tatsächlich aber, so Marx, Sorge Bonaparte für den Ruin von Kleinbourgeoisie und Arbeitern (vgl. MEW 12: 33) sowie für die Expropriation der Hypothekenschuldner (vgl. ebd.: 28). Denn das zweite Ziel, das er mit der neuen Aktienbank verfolge, sei die Bereicherung seines Regimes mittels der Börsenspekulation, die sich hinter seinem landesweiten Industrialisierungsprojekt verstecke. Das Zweite Kaiserreich trieb die Verdichtung insbesondere von Eisenbahn- und Telegraphennetz sowie des städtischen Omnibusverkehrs gezielt voran, wobei staatliche Unternehmen die Infrastruktur, wie etwa Gleise und Leitungen, errichteten, während für die Lieferung von Energieträgern und den Maschinen- und Gebäudebau Konzessionen an Privatunternehmen vergeben wurden. (Vgl. Millward 2013: 21-24) Laut Marx werden die Kosten, die durch diese technische und ökonomische Modernisierung sowie durch Kriege entstehen, mithilfe der neuen Finanzpolitik auf die Bevölkerung abgewälzt. Im *Crédit Mobilier* verfüge Bonaparte nämlich über ein Finanzinstrument, das genau gegenteilig zu kommerziellen Banken funktioniere: Nicht fixes Kapital werde durch Notenausgabe, Anleihen etc. zeitweilig freigesetzt,

6 Zugleich erklärt Bonaparte in dieser Schrift, sobald in einem Land verfeindete Parteien existierten, müsse dafür gesorgt werden, dass diese verschwinden; vgl. Bonaparte 1839: 36 f.

sondern vielmehr werde das flüssige Kapital vieler Privatleute in Industrieunternehmen fixiert, (vgl. MEW 12: 32 f.) »um auf den Verkauf der Aktien zu spekulieren, die als Repräsentant dieses Kapitals geschaffen sind« (ebd.: 77; vgl. ebd.: 203). Dem Kaiser gelinge es somit, »gleichzeitig als Plünderer und als patriarchalischer Wohltäter aller Klassen aufzutreten« (ebd.: 26).⁷ Dieses Manöver werde durch eine ständige Verkündigung von nationaler Prosperität getarnt, die sich vermeintlich bestätige im »Schein eines leichten Geldmarkts und überfließenden Kredits« (MEGA² I/14: 687), tatsächlich aber im Angesicht der Wirtschaftskrise als eine rein »factitious prosperity« (MEGA² I/16: 266; vgl. ebd.: 126; MEW 12: 203) erweisen müsse. Das Regime, das mittels Interventionismus das Klassenverhältnis zu überwinden versucht, markiert Marx mit den Worten Charles Fouriers als »industrielle[n] Feudalismus« (MEW 12: 34) oder auch als »kaiserlichen Sozialismus« (ebd.: 24).

Anders als im Fall des französischen Regimes, dessen besonderes Kennzeichen, obwohl es sich auf überlieferte Ideale berufe, ein neues Verhältnis zwischen dem Regenten und der Bevölkerung sei, charakterisiert Marx das Stilllegungsregime in England vor allem anhand dessen eingeschliffener Struktur:

»Die britische Constitution ist in der That nur ein verjährtes, überlebtes, veraltetes Compromiß zwischen der *nicht officiell*, aber factisch in allen entscheidenden Sphären der bürgerlichen Gesellschaft *herrschenden* Bourgeoisie und der *officiell regierenden* Grundaristokratie.« (MEGA² I/14: 170)

Seit der Etablierung dieses Herrschaftsarrangements in der Revolution von 1688 sei die englische Gesetzgebung eine einzige »Geschichte der Concessionen« (ebd.) an die Bourgeoisie gewesen. Dies zeige sich etwa an der regelmäßigen Erneuerung der Handelsrechte der Ostindischen Kompanie, dem Widerruf der Korngesetze, der allmählichen Besteuerung des Grundbesitzes und der Kopplung der Armenfürsorge an den Dienst in Arbeitshäusern. (Vgl. ebd.: 170 f.; MEGA² I/12: 186-193)

Bei all diesen Entscheidungen hätten die adligen Politiker sich die Inhalte der Gesetze von Bankiers, Händlern und Industriellen diktieren lassen in der

7 Die argumentative Figur des »Stehlens, um zu verschenken« entwickelt Marx bereits im *Achtzehnten Brumaire*; vgl. MEGA² I/11: 187 f. Vordergründig gab sich das französische Regime arbeiterfreundlich, etablierte jedoch mit hohen Abgaben auf Konsumgüter ein Steuersystem zu Ungunsten der Ärmeren und erließ ausgesprochen viele Gesetze gegen Arbeiterinnen und Arbeiter und ihre Organisationen; vgl. Price 2001: 145; 213.

Hoffnung, diese ruhigstellen und ihnen formalrechtlich weiterhin die Beteiligung am »Regierungs-Monopol der Aristokratie« (MEGA² I/14: 145) vorenthalten zu können. De facto liefe dies jedoch auf ein »Gesetzgebungs-Monopol der Bourgeoisie« (ebd.; vgl. ebd.: 465) hinaus, da für beide Häuser des Parlaments die Anliegen der Mittelklassen maßgeblich geworden seien (vgl. MEGA² I/12: 187; I/14: 102):

»[T]he industrial bourgeoisie, weakly represented as it is in the House, are yet the real masters of the situation, and [...] every Government, whether Whig, Tory, or Coalition, can only keep itself in office, and the bourgeoisie out of office, by doing for them their preliminary work.« (MEGA² I/12: 122)

Die Aufteilung von Gesetzgebungsmacht ohne Amt auf der einen und Amt ohne Gesetzgebungsautonomie auf der anderen Seite könnte jedoch nicht über fast zwei Jahrhunderte ausbalanciert bleiben, stünden sich hier nur die Interessen der zwei Klassen Bourgeoisie und Aristokratie gegenüber. Was beide wesentlich zu ihrer Politik der permanenten Kompromisse dränge, sei ihr gemeinsamer Gegner, der ihnen, so betont Marx, weitaus bedrohlicher erscheine als ein Streit untereinander um Handelsrecht oder Steuersätze. (Vgl. MEGA² I/13: 50) Das Bürgertum sei zum Verzicht auf umfängliche politische Macht bereit, weil es ahne, dass eine Öffnung der Staatsämter auf kurz oder lang auch Partizipationsansprüche der unteren Klassen wachrufen und damit seinen eigenen Einfluss schwächen würde. Die Aristokratie wiederum wisse, dass Großbritannien ohne die Geschäfte treibenden Bürger keine internationale Handelsmacht wäre, und bemühe sich deshalb, Forderungen der arbeitenden Klasse von ihnen abzuschirmen und stabile Bedingungen für deren Ausbeutung zu schaffen (vgl. MEGA² I/12: 279-282; I/13: 55; 241; I/14: 571-574):

»The privileges of the now governing classes, and the slavery of the working classes, are equally based on the existing organization of labor, which, of course, will be defended and maintained on the part of the former by all means in their hands, one of these means being the present State machinery.« (MEGA² I/13: 100; vgl. I/12: 256; I/14: 531)

Der Staat sei also ein Instrument der Klassenherrschaft und werde deshalb energisch gegen Forderungen nach einer Parlamentsreform verteidigt. (Vgl. MEGA² I/14: 332-339 u. 343 f.)

Beiden herrschenden Klassen sei der Schulterchluss gegen die Arbeiterklasse ein so vordringliches Anliegen, dass sie ihm sogar ihre jeweiligen ideologischen Maximen unterordneten:

»These same ›gallant‹ free-traders [...], who profess to leave everything and everybody to the struggles of individual interest, are always the first to appeal to the interference of Government as soon as the individual interests of the working-man come into conflict with their own class-interests.« (MEGA² I/12: 175; vgl. I/14: 48)

Die Aristokratie opfere ihrerseits beizeiten ihr Vorrecht in Fragen der öffentlichen Verwaltung, um noch radikaleren Forderungen nach einer Parlamentsreform den Wind aus den Segeln zu nehmen. Marx legt der Regierung in den Mund, wie sie deshalb die Sache der Londoner Geschäftsleute in die eigenen Hände nehme: »Wir wollen für euch die Administration reformieren – natürlich innerhalb ihrer traditionellen Grenzen. [...] Wir selbst müssen am besten wissen, wie weit wir gehen können, ohne unsere Klasse zu gefährden« (MEGA² I/14: 432; vgl. I/12: 105 f.). Darüber hinaus jedoch hielten sich die Mitglieder des Parlaments und des Ministeriums, solange sie nicht durch äußeren Druck dazu genötigt würden, »klugerweise davor zurück, irgendeinen Punkt der Innenpolitik zu berühren« (MEW 12: 151), da sie auf diesem Terrain mit Fragen der politischen Machtverteilung zwischen den sozialen Klassen konfrontiert wären.

Auch wenn sich die beiden Stilllegungsregimes deutlich voneinander unterscheiden – autokratische Regierungsform mit nationaler Losung auf der einen, konstitutionelle Regierungsform mit konservativem Programm auf der anderen Seite des Ärmelkanals –, sieht Marx eine Ähnlichkeit darin, dass sie sogar ihre außenpolitischen Entscheidungen in den Dienst des Erhalts ihrer jeweiligen gesellschaftlichen Ordnung stellten. England und Frankreich bewiesen im Krimkrieg (1853-1856), in den sie beide an der Seite des Osmanischen Reiches gegen Russland involviert sind, dass sie nichts mehr fürchteten als die Revolution. Für Marx ist klar, dass der »Krieg gegen Rußland [...] in europäischem Maßstab geführt« (MEGA² I/14: 431) werden müsse, damit die russischen Herrschaftsansprüche von allen Seiten zurückgedrängt werden und eine revolutionäre Umgestaltung ganz Europas möglich wird. Mit ihren militärischen Aktionen zielten die Westmächte jedoch auf das gerade Gegenteil, nämlich darauf, zu verhindern, dass der Krimkrieg »European dimensions« (ebd.: 262) annehme. Denn durch eine solche Ausweitung könne rasch eine Situation entstehen, »which will enable the proletarian class to resume that position which they lost, in France, by the battle of June, 1848, and that not only as far as France is concerned, but for all Central Europe, England included« (ebd.).

Englands und Frankreichs militärisches Vorgehen ist also für Marx eine einzige Enttäuschung. Zwar kämpften sie gegen Russland, doch taten sie das weder effektiv noch aus den richtigen Gründen. Bonaparte verfolge die »Idee eines bloßen Demonstrations-Feldzugs, eines europäischen Krieges nicht zur Gefährdung der feindlichen Macht, sondern zur Rettung des eignen *Prestige*, eines Spektakelstücken-Krieges« (ebd.: 234 f.), für den er zugleich nicht bereit sei, überhaupt hinreichende Mittel an den Kriegsschauplatz zu bringen (vgl. ebd.: 203-206). Wenn er versuche, sich als großer Feldherr darzustellen, in Wirklichkeit aber alles darauf anlege, den Krieg lokal zu begrenzen und kaum Vorstöße riskieren zu müssen, (vgl. ebd.: 411-415) dann erweise sich seine Außenpolitik als bloßes Ablenkungsmanöver, um Ruhe im eigenen Land herzustellen.

England wiederum führe den Krieg nicht »foolhardy and presumptuous« (ebd.: 262) wie Frankreich, sondern stattdessen »timid and stupid« (ebd.). Sei es zu Beginn des Krieges noch um die Verhinderung einer russischen Annexion derjenigen Länder gegangen, aus denen England Getreide importiert, hätte die wachsende Unzufriedenheit der britischen Bourgeoisie die politisch Verantwortlichen bald zu einer nur noch widerwilligen Kriegsführung übergehen lassen. (Vgl. ebd.: 4 f.) »[A]s soon as the effects of the war should become taxable upon their pockets, mercantile sense was sure to overcome national pride« (ebd.: 261). Für Marx bestätigt sich hier erneut, dass die britische Regierung stets den Interessen von Freihändlern und Industriellen nachgebe, »who are opposed to any kind of warfare, except by cotton bales and price currents« (MEGA² I/12: 235; vgl. ebd.: 49). Im Namen eines reibungslosen internationalen Handels würde sie eher hinnehmen, dass das despotische Gesellschaftsmodell Russlands über ganz Europa Dominanz erlange, (vgl. ebd.: 336; I/14: 123-127) als dass der Krieg gegen das Zarenreich noch weitere Regionen in Unruhe versetze.

3. Eine Stilllegung des Klassenkampfes ist aussichtslos

Selbst wenn man, wie ich es soeben getan habe, Marx' Charakterisierung der beiden Stilllegungsregimes aus seinen Zeitungsartikeln der 1850er Jahre herauspräpariert, entsteht kein Bild einer hermetischen Situation. In seinen Berichten über die Versuche der Regierungen Frankreichs und Englands, die Austragung sozialer Konflikte in ihren Ländern zu verhindern, gelten deren Anstrengungen ihm nie als Beweis unumschränkter Macht. Immer deutet er

diese Anstrengungen als Abwehrkämpfe, zu denen sich die Politiker in dem Wissen getrieben sähen, dass die bestehenden gesellschaftlichen Kräfteverhältnisse instabil und veränderlich seien und somit auch der Fortbestand ihrer eigenen Machtposition ungewiss sei. Wenn Bonaparte auf Maskerade und Selbstinszenierung angewiesen ist und sein interventionistisches Projekt nur mithilfe finanzpolitischer Tricks zuwege bringen kann; wenn die englische Regierung einen fragilen Herrschaftskompromiss eingehen muss, um sich die soziale Frage vom Hals zu halten; und wenn beide Regimes auch in der Außenpolitik um den Erhalt ihrer inneren Ordnung bangen müssen, dann offenbaren sie in Marx' Augen nicht weniger als ihre Ahnung, dass eine Zuspitzung des Klassenkampfes jederzeit wieder möglich ist.

Als zeitgenössischer Kommentator, der eine Interpretation der Gegenwart als potentiell revolutionärer in der Öffentlichkeit verankern will, geht Marx also gewissermaßen wie ein Detektiv vor: Gerade dort, wo sich die Herrschenden mit allen Mitteln gegen den gesellschaftlichen Fortschritt stemmen, muss dessen größte Kraft vermutet werden. Seine Artikel sind eine Art Indizien-sammlung dafür, dass die politische Restauration mit den Gründen, die zu den europäischen Revolutionen von 1848/49 geführt haben, längst nicht aufgeräumt hat; sie sind ein seriell angelegter Versuch, die Gegenwärtigkeit des Klassenkampfes gerade in den Momenten seiner Stilllegung aufzuspüren. Die Anstrengungen der postrevolutionären Regierungen um eine Herstellung des sozialen Friedens beweisen Marx nichts anderes als die Unmöglichkeit dieses Friedens unter den Bedingungen des gesellschaftlichen Antagonismus und müssen deshalb wesentlich als *Reaktion* begriffen werden.

Deshalb fügt Marx, wenn er die Strategien und Instrumente der Stilllegung des Klassenkampfes schildert, meistens noch im selben Artikel hinzu, diese Stilllegung könne allenfalls ein vorübergehender Zustand sein. Den Umgang der französischen Regierung mit der politischen Opposition etwa entziffert er als Beweis dafür, dass sie sich hier einer Herausforderung gegenüber sieht, die ihre Macht ernstlich gefährden könnte. Anders sei die Repressionswelle nicht zu erklären, mit der das Regime 1855 auf die Aufstände der Arbeiterinnen und Arbeiter im Nordosten Frankreichs und der Studenten in Paris reagiert und die 1856 generell auf Personen ausgedehnt wird, die öffentlich Kritik an der herrschenden Politik äußern. Marx erkennt hier »ein auffallendes Zeichen der Unruhe und der Besorgnis der Regierung« (MEW 12:

79; vgl. 11: 591 f.). Das erstarkende »Republican element«⁸ (MEGA² I/16: 239) in der Bevölkerung habe Bonaparte zu der Einsicht gezwungen, dass »attempts to purchase the conscience of the French working classes« (ebd.), wie er sie noch 1848 mit der Errichtung von Arbeitersiedlungen unternommen hatte, inzwischen nicht mehr hinreichten, um den sozialen Frieden zu garantieren.

Das offene Eingeständnis der »general aversion his rule is the subject of« (ebd.: 216; vgl. ebd.: 203) liefere der Kaiser infolge des durch den italienischen Freiheitskämpfer Felice Orsini verübten Anschlags auf sein Leben im Januar 1858 mit dem Übergang zu einem »system of domestic terrorism« (ebd.: 240). So überstürzt, wie Bonaparte öffentlich erkläre, »that the conspiracy was a national one, and that France consequently wanted new ›repressive laws‹ to keep her down« (ebd.: 202), bewiese er nichts deutlicher als ein verzweifelttes Bemühen um die Verzögerung seines unausweichlichen Ruins. Da ihm inzwischen sogar die Landbevölkerung den Beifall verweigere, sei ihm »nothing but to appeal to the army« (ebd.) geblieben. Gemeint ist die von Bonaparte im Februar 1858 veranlasste Ermächtigung der Armee im Inneren: Frankreich wurde in fünf Militärbezirke eingeteilt, die jeweils dem Befehl eines Marschalls unterstanden und deren Präfekturen von Reserveoffizieren übernommen wurden.

In Marx' Kommentar zu dieser Ermächtigung der Armee – »Bonaparte wants France to clearly understand that the imperial rule does rest not on her will but on 600,000 bayonets« (ebd.: 214) – ist deutlich eine Aktualisierung seiner Argumente aus dem *Achtzehnten Brumaire* zu erkennen. Dort hatte Marx erklärt, dem Kaiser habe es von Beginn an vor allem an Legitimität gefehlt, da er überhaupt nur mittels Diebstahl, Bestechung und militärischer Gewalt an die Macht gelangt sei. (Vgl. MEGA² I/11: 173; 177 f.; 185) Indem Bonaparte aus Bürokratie und Militär eine »künstliche[...] Staatsmaschinerie« (ebd.: 178) geformt habe, die jedes gemeinsame Interesse »von der Gesellschaft losgelöst, als höheres, *allgemeines* Interesse ihr gegenübergestellt« (ebd.) habe, sei im Zweiten Kaiserreich die Exekutivgewalt auf ihren reinsten Ausdruck reduziert worden. Anders als frühere Herrscher mache sich die Exekutivgewalt

8 Bereits 1853 hatte das Regime begonnen, sozialistische und demokratische Zusammenkünfte zu sprengen und aus kleinsten Anlässen Anklage wegen Gründung oppositioneller Geheimgesellschaften zu erheben. Bis Mitte der 1850er Jahre waren zudem mehrere republikanische und revolutionäre Gruppen aufgedeckt worden; vgl. Price 2001: 156-167.

mit ihrer Verselbständigung aber nicht zu einem Instrument einer besonderen Klasse und deren Interessen, sondern erhebe sich vielmehr über alle Klassen gleichermaßen. (Vgl. ebd.: 179) Herrschaft mittels Militär und Verselbständigung der Exekutivgewalt – diese beiden Elemente seiner Kritik des Bonapartismus verknüpft Marx nun im Journalismus der 1850er Jahre miteinander: »Under the second Empire the [...] army is no longer to maintain the rule of one part of the people over another part of the people. [...] It is to represent the *State* in antagonism to the *society*.« (MEGA² I/16: 215) Aus dieser militärischen Absicherung des Staates folgert Marx aber nicht, dass das Zweite Kaiserreich nun unantastbar geworden wäre, sondern im Gegenteil, dass diesem die Abhängigkeit von der Armee zur Achillesferse werden müsse. Als Bonaparte die Armee zum Stützpfiler seines Regimes machte, habe er nämlich unweigerlich ihr Interesse zum vorherrschenden erheben müssen und damit eine Situation vorbereitet, in der er sich selbst früher oder später »at the mercy of the army« (ebd.: 243) wiederfinden würde.

Marx beschreibt hier nicht allein die Folgen eines Staatsstreichs für die bis dato existierenden politischen Institutionen Frankreichs. In seinem Abgesang auf die Herrschaftsform des Zweiten Kaiserreiches klingen auch sehr frühe Reflexionen mit, wie er sie etwa in seiner *Kritik der Hegelschen Rechtsphilosophie* angestellt hatte: Die Idee des Staates, in der Hegel die Vermittlung der besonderen Interessen der Individuen vollbracht sieht, sei eigentlich eine »Unform« oder auch »Scheinform« (MEGA² I/2: 68) der Allgemeinheit, da der Staat getrennt von der bürgerlichen Gesellschaft bestehe. Diese Gesellschaft nämlich, in der das besondere Interesse im Widerspruch zum Allgemeinen stehen müsse, habe gar »nicht die Bestimmung, das Allgemeine zum Zweck zu haben« (ebd.: 85). Weil die allgemeine Angelegenheit in der bürgerlichen Gesellschaft nirgends wirklich sei, habe der »moderne Staat [...] die sonderbare Erfindung gemacht, die ›allgemeine Angelegenheit‹ als eine *bloße Form* sich anzueignen« (ebd.: 69), und sich damit unter dem Namen der Vermittlung von der Gesellschaft abgetrennt. Diese scheinhafte staatliche Vermittlung wird von Bonaparte nun gewissermaßen in die Tat umgesetzt, wenn er sich zum autoritären Mittler einer antagonistisch gespaltenen Bevölkerung erklärt. Mit seinem Staatsstreich stellt er die Behauptung auf, dass es möglich sei, gleichzeitig für und gegen alle Klassen zu regieren, ohne dabei irgendeines der besonderen Klasseninteressen als verallgemeinerbar anzuerkennen. Was Marx 1852 und 1858 als ›Verselbständigung der Exekutive‹ bezeichnet, lässt sich mit seinen Worten von 1843 also auch als das Unterfangen beschrei-

ben, »das *Staatsinteresse* zu einem *besondern* Privatzweck gegenüber den anderen Privatzwecken« (ebd.: 52) zu machen.

Ebenso wie Marx 1843 gegen Hegel vom Staat als einer *falschen Allgemeinheit* gesprochen hatte, dreht sich nun auch seine Kritik an der bonapartistischen Herrschaftsform ganz um das Motiv der *Falschheit*⁹: Bonaparte betreibt eine betrügerische Finanzpolitik, gibt sich als falscher Napoleon aus, verbreitet die Fiktion von Prosperität, erzeugt den Schein von Sozialismus und bedient letztlich eine »künstliche[...] Staatsmaschinerie« (MEGA² I/11: 178). Bei dieser Darstellung geht es nicht nur um die Skandalisierung unlauterer Machenschaften, sondern zugleich auch darum, das französische Regime als die Selbstenstellung des modernen Staates zu kennzeichnen. Bonaparte treibe die »*Abstraktion der bürgerlichen Gesellschaft von sich selbst*« (MEGA² I/2: 123), wie Marx sie im modernen Staat vollzogen sieht, weiter zu einer völligen Entkopplung und Gegenüberstellung gegen die Gesellschaft. Mit seinen neuen Repressivgesetzen habe er jeden möglicherweise verbliebenen Schein, zwischen den entkräfteten antagonistischen Parteien eine Einheit stiften zu können, (vgl. MEW 12: 157) preisgegeben und stattdessen offen bestätigt,

»that the Empire can be perpetuated only by the very infamies through which it was produced; that all its pretensions to the more or less respectable forms of a regular Government must be dropped, and that the time of the sullen acquiescence of the nation in the rule of the Society of the perjured usurper has definitively passed away« (MEGA² I/16: 202).

Da der Kaiser sich so weit selbst isoliert habe, dass er sich inzwischen nicht einmal mehr auf die Armee verlassen könne, (vgl. ebd.: 235 f.) müsse seine Verselbständigung in Selbstzerstörung umschlagen.

Marx argumentiert also mit einem sowohl politisch als auch philosophisch ermittelten Schwellenwert der Verwerflichkeit. Ganz ähnlich nähert er sich mit seiner Kritik auch dem Stilllegungsregime auf der anderen Seite des Ärmelkanals. Diesem gibt er ebenfalls nur noch wenig Zeit, bis es sich überlebt haben werde – allerdings aus einem anderen Grund. Während er den Regenten des Zweiten Kaiserreichs für den Versuch kritisiert, das Klassenverhältnis unter der Vorgabe zu perpetuieren, allen Klassen

9 Wie Marx die Bekämpfung Bonapartes in der Presse während der gesamten 1850er Jahre genau an diesem Motiv aufzieht und welchen politischen und theoretischen Preis er dafür zahlt, dass er dieser Gegnerschaft absolute Priorität einräumt, führe ich an anderer Stelle (Schönfelder 2018) aus.

gleichermaßen entgegenzukommen, sieht er den englischen Staat als ein Instrument, dessen sich die Aristokratie trotz der konstitutionellen Form in herkömmlicher Weise zur Durchsetzung ihrer Klasseninteressen bedient. Anders als der französische sei dieser Staat ein völlig überaltertes und verknochertes Gebilde, dessen traditionelle Parteien und antiquierte, exklusive Institutionen den Anforderungen des sich rasch modernisierenden bürgerlichen Lebens in England kaum noch standhalten könnten. Folglich müsse hier die Stilllegung des Klassenkampfes schlicht an der Hinfälligkeit ihrer Sachwalter scheitern: »The English oligarchy have a presentiment of the approaching end of their days of glory« (MEGA² I/12: 140), weil sie wüssten, dass ihr öffentliches Ansehen angeschlagen sei. Mit einem Ton von Genugtuung berichtet Marx davon, wenn Korruption und Postenmauschelei aus ministeriellen Kreisen ans Licht kommen, (vgl. MEGA² I/11: 355 f.; I/14: 105-110) wenn die Versuche der Regierung zur gesetzlichen Verankerung von »religiösen Zwangsmaßnahmen« (MEGA² I/14: 442) Massendemonstrationen hervorrufen, wenn die miserable Versorgung der Soldaten auf der Krim öffentlich in der Kritik steht, (vgl. ebd.: 239-242) wenn in China und Indien der Unmut über die Gewalttaten der örtlichen britischen Beamten wächst, (vgl. MEW 12: 162-165 u. 234 f.) und dass sich aufgrund einer »Auflösung der alten Parteien« (MEGA² I/14: 144) in den letzten zehn Jahren kein Ministerium auf eine Mehrheit im Unterhaus stützen konnte (vgl. ebd.: 105-110; 552; 599). Eigentlich sei die englische Oligarchie also nur »nominell noch im Besitz aller Attribute der Gewalt, nachdem ihr Daseinsgrund längst unter ihren Füßen weggemodert« (ebd.: 442) sei.

Die Lords hätten sich bloß noch nicht eingestanden, »that political power is but the offspring of commercial power, and that the class to which they are compelled to yield the latter, will necessarily conquer the former also« (MEGA² I/12: 122). Die soziale Realität in England mit einer überwiegend in den Städten lebenden Bevölkerung (vgl. MEGA² I/14: 386), einer »sich in der Perspektive abzeichnenden Reformbewegung« (MEW 12: 234) und einer in die politischen Ämter drängenden Bourgeoisie (vgl. MEGA² I/16: 319) lasse dem regierenden Adel allenfalls noch eine Gnadenfrist, bis er abdanken und den Blick auf »die wirklichen Züge der politischen Physiognomie Großbritanniens« (MEGA² I/14: 172) freigeben müsse. Ein Symptom für diese Bedrängnis der herrschenden Klasse sieht Marx in der Partei der Whigs mit ihrem einflussreichen Repräsentanten Lord Palmerston, der es zum Programm erhoben habe, als Aristokrat eine Politik zur Beschwichtigung der Mittelklassen zu machen. Ob als Außen- oder als Premierminister: In den 1850er Jahren habe

er sich stets auf »Argumente von der Ausdehnung des Handels, der Sicherheit der britischen Spekulanten und der Ehre der britischen Flagge« (MEW 12: 151) beschränkt. Mit seinem Programm, die britischen Wirtschaftsinteressen international zu verteidigen, geriere er sich »daheim als ›wahrhaft englischer Minister« (MEGA² I/14: 124) und lenke damit gezielt von Fragen der Innenpolitik, insbesondere einer Wahlrechtsreform, ab.

Es ist auch die Person Palmerston, an der sich Marx' Analysen der beiden Stilllegungsregimes ein einziges Mal überschneiden: Ähnlich wie Bonaparte könne auch der britische Lord auf echte politische Prinzipien verzichten¹⁰, weil er schlicht seine eigene Person zum politischen Gebot der Stunde erhebe, indem er »die Notwendigkeit einer starken Exekutive gegen das leere Gerede und die aufdringliche Einmischung der legislativen Gewalt« (MEW 12: 156) in Anschlag bringe. (Vgl. auch MEGA² I/16: 361 f.) Mit dem Bild einer Führungsfigur, die Entscheidungen fällt, ohne dabei auf klare Überzeugungen zurückzugreifen, impliziert Marx, neben seiner Kritik am aristokratisch-bürgerlichen Herrschaftsarrangement, auch eine Abweichung vom ›Normalfall«, den er in einer eindeutig nach Klasseninteressen gegliederten Parteienlandschaft zu sehen scheint. In seinen Augen sind Palmerston und dessen Whig-Kollege John Russell falsche Helden, die unter falschen Vorwänden Politik machten, (vgl. MEGA² I/12: 302; I/14: 576) wie überhaupt ihre ganze Partei sich vor allem dadurch auszeichne, ständig ihre Ansichten zu wechseln (vgl. MEGA² I/14: 331). Diese Darstellung verstärkt Marx zusätzlich, indem er den Positionen der führenden Whigs häufig die Parlamentsreden der Freihandelsvertreter Richard Cobden und John Bright sowie des Konservativen Benjamin Disraeli gegenüberstellt. Als aufrichtige Vertreter der Interessen von industrieller Bourgeoisie beziehungsweise altaristokratischer Gesinnung ließen sich diese Männer nicht von der Profillosigkeit und dem Opportunismus Russells und Palmerstons blenden, sondern sprächen immer wieder offen aus, dass sich hinter der aalglatten Fassade der Whigs nichts anderes als eine Politik der Mittelklassen verberge. (Vgl. MEGA² I/12: 301; I/14: 164 u. 367)

10 Keine Prinzipien zu haben, war ein typischer zeitgenössischer Vorwurf gegen Palmerston; die inneren Parteienkonflikte mittels Primat der Außenpolitik überwinden zu wollen, war seine erklärte Absicht; vgl. Metzler 1997: 70-77. Louis-Napoléon Bonaparte wiederum wird von manchen Historikern als widersprüchlicher und opportunistischer Politiker bezeichnet, weil er sich ideologischen Stückwerks bediente und wenig konsequente Grundsätze und Pläne verfolgte; vgl. Baumgart 1999: 207 f.

Anders als im Fall Bonapartes weist Marx in Bezug auf Palmerston jedoch weitaus seltener auf die Schwäche und Unfähigkeit des Staatsmanns hin. Wenn er über die restaurativen Anstrengungen der britischen Regierung schreibt, kritisiert er sie nicht so sehr, wie die französischen, als anmaßend, sondern vielmehr als vergeblich und aussichtslos – eine Einschätzung, die er durch regelmäßige Verweise auf die Wirkmacht genau derjenigen Zustände und Bewegungen untermauert, welche das Regime unschädlich zu machen bestrebt ist. Unterhalb der »dull, apoplectic surface« der englischen Gesellschaft, an der Aristokratie und Bourgeoisie noch um ihren Einfluss ringen, lägen nämlich »those depths where its destructive elements are at work« (MEGA² I/12: 209). In einer Zeit, in der »der wachsende Antagonismus zwischen den Klassen des Landes, die ihm den Reichtum einbringen, sein soziales Gefüge mehr denn je krampfartigen Störungen aussetz[t]« (MEW 12: 235), werde der nächste »ernstliche Kampf in England« mit Sicherheit »den Character des *Klassenkampfes* von Arm gegen Reich, Volk gegen Aristokratie« (MEGA² I/14: 444) annehmen. Schließlich sehe die gesellschaftliche Situation längst anders aus als noch im Vormärz. Seien es damals vor allem die Forderungen demokratischer und republikanischer Kräfte auf dem Kontinent, also *politische* Konflikte gewesen, die zu den europäischen Revolutionen geführt hatten, werde jetzt, zehn Jahre später, »eine soziale Revolution allgemein als selbstverständlich angenommen noch ehe die politische Revolution proklamiert wird« (MEW 12: 54). Denn mit der Wirtschaftskrise hätten sich die Eigentumsverhältnisse endgültig als unsicher erwiesen, was nichts anderes bedeute, als dass inzwischen »die materiellen Bedingungen [...] für die ideellen Tendenzen von 1848« (ebd.: 55) geschaffen seien.

Häufige Störungen des internationalen Handels, der regelmäßige wiederkehrende Druck auf den Geldmarkt, die notgedrungene Drosselung der industriellen Produktion und das Sinken der Kaufkraft – all diese Umstände werden in den 1850er Jahren als Krisenphänomene erlebt und breit diskutiert. In Zeitungen wie dem *Moniteur Universel*, der Londoner *Times* oder dem *Economist*, die Marx regelmäßig studiert und auch in seinen eigenen Artikeln zitiert, werden die Krisenmaßnahmen der europäischen Regierungen zumeist als Züchtigung einer Skrupellosigkeit interpretiert, die in den Händlerkreisen überhand genommen habe. Gegen diesen Dualismus von vermeintlich »gesundem« und »verwildertem« Handel (vgl. MEGA² I/16: 104) betont Marx immer wieder die grundlegende Krisenhaftigkeit der ganzen kapitalistischen Gesellschaftsformation. (Vgl. ebd.: 68; 107; 414 f.) Weder die englischen Händler mit ihren »dreams of an inexhaustible market« (ebd.: 396) noch die Öko-

nomen mit ihrer Überzeugung von einem »sound state of a trade, the healthiness of which exists on one side only« (ebd.: 67), sähen der Tatsache ins Auge, dass das industrielle System Englands zwangsläufig zu Überproduktion im Inland und zu Überspekulation in allen anderen Ländern führen müsse. (Vgl. MEGA² I/14: 40) Der gegenwärtige Zustand, in dem »alle Märkte mit Importen übersättigt« und »die Forderungen der Regierungen an ihre Steuerzahler bis zum letzten angespannt worden sind« (MEW 12: 54), werde alle Illusionen über einen bloß akzidentellen Charakter der ökonomischen Schwierigkeiten bald ausräumen. Für die europäischen Stilllegungsregimes könne es längst nicht mehr darum gehen, die Krise zu verwalten, sondern nur noch darum, sie zu überleben. (Vgl. MEGA² I/14: 171 f.; I/16: 126 u. 199) Denn das Ende der Prosperität werde sowohl den Effekt zeitigen, »to bring the French people into that state of mind in which they are wont to embark in fresh political ventures« (MEGA² I/16: 207), als auch dazu führen, dass »the working-men of England rise anew, menacing the middle classes at the very time that the middle classes are finally driving the aristocracy from power« (MEGA² I/14: 168).

4. »das Bedürfnis und die Naturnotwendigkeit der Revolution ist so allgemein...«

Es sind solche erwartungsvollen Deutungen der Krise, die einige Forscher dazu veranlassen, den *prognostischen* Aspekt in Marx' journalistischen Artikeln der 1850er Jahre besonders zu betonen.¹¹ In groben Zügen übereinstimmend, gehen sie davon aus, Marx habe aus der genauen Kenntnis der empirischen Fakten und abgesichert durch sein ökonomisches und historisches Fachwissen einen künftigen Verlauf der Ereignisse geschlussfolgert. Und sicherlich: Für Marx war es von größtem Interesse, eine *zutreffende* Einschätzung des bevorstehenden Geschehens geben zu können. Davon zeugt zum Beispiel seine Genugtuung, wenn sich einige seiner Vorhersagen schließlich erfüllt haben, etwa im Jahr 1857 die Aufhebung von Peel's Bank Act (vgl. MEGA² I/16: 69) und die Börsenpanik in New York (vgl. MEGA² III/8: 184). Gleichwohl ist sein Ziel nicht allein – und noch nicht einmal vorrangig – die Prognose der *unmittelbar bevorstehenden* Ereignisse. Wichtiger noch, als sich von Zeit zu Zeit für

11 Zu nennen sind hier insbesondere: Jaeck 1988: 117; Schultz o.J.; Taylor 1996; Krätke 2006: 46 u. 81-85; Sperber 2013: 328; Bluhm 2015: 45; Hecker/Mori 2018.

das *Zutreffen* seiner Einschätzung des bevorstehenden Geschehens rühmen zu können, ist für Marx die *Begründung* dieser Einschätzung. Als Journalist ergreift er die Gelegenheit, einem größeren Publikum vorzuführen, dass schon die Erkenntnis der Gegenwart nicht durch bloße Addition der gegebenen Fakten gewonnen werden kann, sondern dadurch, dass man diese Fakten einer materialistischen Deutung unterzieht. Jeder Ausblick auf die Zukunft muss von dieser Grundlage ausgehen. Dass Marx seinen Leserinnen und Lesern die historisch-materialistische Erkenntnisweise ›vorführt‹, ist im doppelten Sinne zu verstehen: Zum einen *macht* er sie in seinen Artikeln konkret am empirischen Material der ›Haupt- und Staatsaktionen‹ *vor*, und zum anderen *gemahnt* er mit methodologischen Hinweisen immer wieder daran, dass Zeitdiagnosen nur möglich sind »by descending from the political surface into the depths of social life« (MEGA² I/16: 246; vgl. I/12: 277; MEW 12: 55).

In dieser ›Zweigleisigkeit‹ der journalistischen Kritik Marxens scheint ein paradoxer Gestus zu liegen: Einerseits kann Marx die Anzeichen dafür, dass der bestehenden Gesellschaftsform die Bedingungen einer revolutionären Umwälzung bereits inhärent sind, überall entdecken, so dass in seinen Darstellungen des Geschehens die Gegenwärtigkeit des Klassenkampfes immer völlig offensichtlich anmutet. Er lässt keinen Zweifel daran, dass er sich im Bund mit einem objektiven historischen Potential zur Revolution weiß.¹² Andererseits scheint es dennoch des aktiven, aufklärenden Eingriffs in Form einer prägnanten Aufbereitung des Materials zu bedürfen, damit die Öffentlichkeit dessen, was eigentlich so deutlich aus den Fakten spricht, auch wirklich gewahr wird. Dieses Paradox einer ›erklärungsbedürftigen Offensichtlichkeit‹ verweist auf ein spezifisches Darstellungsproblem der journalistischen Texte Marxens. Denn im Hintergrund all dieser Texte sind geschichtsphilosophische Überlegungen anwesend; weil diese hier jedoch nicht ausführlich erläutert werden können, schlagen sie sich allenfalls in

12 Diesen Aspekt so weit zu verabsolutieren, wie es Jürgen Neffe tut – »Er [Marx; A.-S.S.] setzt auf innere Abläufe wie beim programmierten Zelltod, wo sich ein lebendiges System nach einem eingebauten Mechanismus selbst ans Ende bringt« (Neffe 2017: 328) –, ist nur möglich, wenn man Marx' eigene Überzeugung ignoriert, für die Entstehung einer revolutionären Bewegung sei zuvorderst ein bestimmtes – kritisches, entmystifiziertes – Bewusstsein über die tatsächlichen gesellschaftlichen Verhältnisse nötig. Es ist schwer nachvollziehbar, wie Neffe zu dieser Einschätzung ausgerechnet anhand der journalistischen Artikel kommen kann, einem Textgenre, in dem am allerwenigsten zu übersehen ist, dass Marx die Entstehung dieses Bewusstseins gerade nicht sich selbst überlassen kann, sondern an dessen Formierung zu arbeiten sucht.

aphoristischen Dikta nieder. Marx' Erkenntnis der bürgerlichen Gesellschaft als auf den Kommunismus hinauslaufender setzt eben den Kommunismus als ›Brille‹, durch die sich die Gesellschaft dann solchermaßen erschließt, bereits voraus. Im knappen Zeitungsformat stößt diese dialektische Denkweise, vor deren Hintergrund Marx behauptet, etwas im Werden Begriffenes und somit eben (noch) nicht Evidentes trotzdem erkennen zu können, schlicht an die Grenzen ihrer argumentativen Vermittelbarkeit. Das spekulative Moment muss immer irgendwo festgenagelt werden, während zugleich jedem noch so ernüchternden oder gewöhnlichen empirischen Fakt eine innere Verbindung zur Revolution abgerungen werden muss.

Bekanntermaßen versucht Marx bei der Arbeit an seiner Kritik der politischen Ökonomie, erst den empirischen Stoff in seinen vielen Einzelheiten sich anzueignen und zu analysieren, um diesem anschließend, in der Darstellung, Leben und Einheit ›zurückzugeben‹. Gegenüber dieser Vorgehensweise wirken seine journalistischen Texte ziemlich ›untheoretisch‹. Hier, wo prägnante öffentliche Stellungnahmen gefragt sind, kann er nicht jeden einzelnen Erkenntnisschritt entwickeln, so dass Beobachtung und Deutung miteinander kurzgeschlossen werden müssen. Marx steht als Journalist also vor einer Aufgabe, die es in sich hat: die als Totalität begriffenen gesellschaftlichen Verhältnisse und ihre Entwicklung, die er selbst gerade nicht für rein anschaulich hält, anschaulich zu machen beziehungsweise mit wenigen Worten am aktuellen politischen Geschehen eine ganze historische Bewegung sichtbar zu machen.

Wenn Marx meint, Anzeichen für eine ›totale Umwälzung‹ schon vor deren Eintreten am faktisch Gegebenen aufweisen zu können, dann deshalb, weil er bereits durch das Studium der »wirkliche[n], empirische[n] Geschichte« (MEGA² I/5: 179) Einsicht in eine den ökonomischen Verhältnissen und ihrer Entwicklung notwendig inhärente Bewegung gewonnen zu haben beansprucht. Er ist davon überzeugt, dass es in der Geschichte um die »Entwicklung der Kräfte der Individuen« (ebd.: 104) geht. Indem die Menschen ihre Kräfte gezielt anwendeten und vervollkommneten, arbeiteten sie sich allmählich aus einem bewusstlosen Naturverhältnis heraus. Diese Verfeinerung der menschlichen Fähigkeiten wird allerdings nicht von Individuen in ihrer Vereinzelung bewerkstelligt. Würden die Menschen parallel zueinander autark produzieren, dann müssten sie alle ihre Kräfte auf die gleiche Vielzahl an basalen Tätigkeiten richten. Sie würden darin ihre Kräfte weitgehend erschöpfen und könnten sich kaum der Verfeinerung ihrer Tätigkeiten widmen. Menschen arbeiten jedoch mit- und füreinander, so dass »zu der Summe ihrer

Arbeitsvermögen das *Surplus* hinzuk[ommt], das nur durch und in ihrer *vereinigten, kombinierten Arbeit* existiert« (MEGA² II/1.2: 428). Durch die Arbeitsteilung ermöglichen sie sich gegenseitig die Konzentration auf spezifische Tätigkeiten, und indem sie einander wiederum durch Kooperation, Tausch und Weitergabe von Wissen ergänzen, entwickelten sie ihre Kräfte *als gesellschaftliche Produktivkräfte*. Die individuelle Lebensäußerung sei also immer zugleich eine »Äußerung [sic] und Bestätigung des *gesellschaftlichen Lebens*« (MEGA² I/2: 267). Allerdings vollziehe sich die Herausbildung der Fähigkeiten, mit denen sich der Mensch zusehends in die Lage versetzt, »sich zu der Gattung als seinem eignen Wesen« (ebd.: 241) zu verhalten, bisher noch unter der Form der Verkehrung, nämlich stets im Rahmen herrschaftsförmiger Gesellschaften. Die Entwicklung der Produktivkräfte ist für Marx keine einfache Erfolgsgeschichte, weil sie *erst und nur* in Verhältnissen stattfindet, die nicht von den Menschen bewusst und vernünftig gestaltet sind. Wenn Marx das Ineinandergreifen von individuellem und gesellschaftlichem Vermögen als Entwicklungsprozess ansieht, meint er also keine stetige Perfektionierung einer zwar rohen, aber eigentlich makellosen Ausgangssituation. Aber er begründet mit diesem Ineinandergreifen, dass *potentiell* die Gestaltung von Natur und Gesellschaft vollkommen in den Dienst der menschlichen Bedürfnisse und unter die Bestimmungen der menschlichen Vernunft gestellt werden *kann*. Denn bei der Entwicklung der menschlichen Kräfte handele es sich um einen Prozess, der *auf »Universalität [...] hintreibt*« (MEGA² II/1.2: 323; Herv. A.-S.S.).

Da die historisch je spezifischen Formen des gesellschaftlichen Lebens, durch die hindurch diese Entwicklung stattfindet, bisher allesamt durch Klassenherrschaft geprägt waren, kann nach Marx Fortschritt nicht als eigentlicher Sinn und Ziel der Geschichte, sondern nur als Resultat mehrerer Etappen einer »revolutionären Umgestaltung der ganzen Gesellschaft« verstanden werden, die jedes Mal aus dem »ununterbrochenen, bald versteckten, bald offenen Kampf« (MEW 4: 462) antagonistischer Klassen hervorgeht. Nach jeder »Umgestaltung der ganzen Gesellschaft« seien erneut Menschen in die Lage der Unterdrückten versetzt, bis sie selbst wiederum dazu übergingen, die herrschende Klasse zu stürzen und sich an deren Stelle zu setzen. (Vgl. MEGA² I/5: 63) Habe der Klassenkampf damit bisher stets nur einen Form- und Personalwandel der Herrschaft hervorgebracht, so sei in der Epoche der Herrschaft des Bürgertums ein qualitativer Wandel eingetreten. Die kapitalistische Produktionsweise habe sich über sämtliche traditionellen Produktions- und Lebensweisen hinweggesetzt und »kolossalere Produktionskräfte geschaffen als alle vergangenen Generationen zusammen« (MEW 4: 467). Erstmals bilde-

ten deshalb nicht mehr ein rudimentärer Stand der Technik, sondern allein die gesellschaftlichen Herrschaftsverhältnisse, unter denen produziert wird, selbst die Schranke der Entwicklung der menschlichen Fähigkeiten und Bedürfnisse. Die Produktion von Kapital bewege sich in dem Widerspruch, zwar »die universelle Aneignung der Natur wie des gesellschaftlichen Zusammenhangs selbst durch die Glieder der Gesellschaft« (MEGA² II/1.2: 322) zu schaffen, zugleich aber den Menschen nie als Zweck der Produktion, sondern stets »die Production als Zweck des Menschen« (ebd.: 392) zu setzen.

Dieser Widerspruch zwischen Entfaltungsdynamik und verkehrter gesellschaftlicher Form kann nach Marx nicht endlos weiter bestehen, sondern dränge zu seiner Aufhebung. Denn je greifbarer die Möglichkeit einer ›universellen Aneignung‹ werde, desto weniger seien die Menschen noch bereit, die gesellschaftlichen Schranken dieser Aneignung »als *heilige Grenze*« (ebd.: 440) hinzunehmen. Im journalistischen Format versucht Marx nun, diese Greifbarkeit direkt anschaulich zu machen – vielleicht auch nicht zuletzt, um seine Leserinnen und Leser an die Grenzen ihrer eigenen Geduld mit den bestehenden Herrschaftsverhältnissen zu führen. So kommentiert er etwa in der *Neuen Rheinischen Zeitung. Politisch-ökonomische Revue* die bevorstehende erste weltweite Industrieausstellung von 1851 als Schau der »Gesamtmass der Produktivkräfte der modernen Industrie«, die »gerade zu einer Zeit wo die modernen bürgerlichen Verhältnisse schon von allen Seiten untergraben sind, [...] das Material zur Anschauung [bringt], das sich inmitten dieser unterwühlten Zustände für den Aufbau einer neuen Gesellschaft erzeugt hat und noch täglich erzeugt« (MEGA² I/10: 458). Szenarien einer zur Revolution überreifen Gesellschaft finden sich auch in seinen Artikeln für die *New York Daily Tribune*, so etwa im Oktober 1856: »Demnach erweist sich die ganze Periode seit Mitte 1849 bis heute nur als ein Aufschub, den die Geschichte der alten europäischen Gesellschaft gewährt hat, um ihr eine letzte konzentrierte Entfaltung all ihrer Tendenzen zu ermöglichen.« (MEW 12: 55) Solche Aphorismen, in denen die Restauration als Anachronismus erscheint, weil die Geschichte sich als Subjekt ihrer eigenen Bewahrheitung betätige und im erreichten Entwicklungsstand der Produktivkräfte eine neue Gesellschaft sich schon ankündige, ergeben zusammen mit seinen Analysen der englischen und französischen Regierungen eine klare Botschaft an das Zeitungspublikum: Wenngleich die Revolutionen von 1848/49 besiegt wurden, spricht aus den politischen und ökonomischen Ereignissen, die sich täglich um uns herum abspielen, dass wir eine Epoche erleben, in der sich die in der mensch-

lichen Entwicklungsgeschichte angelegten Befreiungspotentiale endlich verwirklichen werden!

Die Revolution ist für Marx also eine notwendig bevorstehende Entwicklung, etwas Unaufhaltbares. Schaut man sich vor diesem Hintergrund noch einmal seine eingangs zitierte Rede von einem ›allgemeinen revolutionären Bedürfnis‹ an, so zeigt sich, dass sie nicht so sehr im *Kontrast* zu Marx' Einsicht in die restaurative Politik der 1850er Jahre steht, sondern er diese Einsicht vielmehr in seine historisch-materialistische Perspektive *integriert*. Das revolutionäre Bedürfnis ist allgemein, weil die Revolution etwas Überfalliges realisieren werde. Entsprechend sei dieses Bedürfnis auch *resistent* gegen die Restauration, werde sogar eher noch von dieser *bestätigt*, denn sie offenbare die Furcht der Herrschenden davor, dass die Tage gezählt sein könnten, in denen es ihnen noch gelingen wird, sich gegen die historisch endlich greifbar gewordene Möglichkeit einer ›totalen Umwälzung‹ zu verteidigen. Marx macht also den tollkühnen Versuch, in all den Anstrengungen zur Stilllegung des Klassenkampfes – ohne den er sich immerhin die Revolution gar nicht vorstellen kann – den unmissverständlichen Beweis ihres eigenen Gegenteils aufzuspüren.

Welches Licht aber wirft das auf Marx' Umgang mit Empirie? Muss seine Interpretation der post-revolutionären Dekade als einer in Wirklichkeit prä-revolutionären nicht vor dem Hintergrund, dass er als akribischer empirischer Forscher und aufmerksamer Zeitbeobachter um die Schwierigkeiten für revolutionäre Bewegungen wissen musste, eben doch als kontrafaktische Behauptung bezeichnet werden? Der Bund der Kommunisten war gespalten, viele Sozialistinnen und Sozialisten, Republikanerinnen und Republikaner waren nach 1849 ins Exil gegangen oder wurden juristisch verfolgt, die europäischen Mächte kooperierten in ihrem geteilten Interesse an politischer Stabilität und innerer Ordnung und setzten dieses Interesse repressiv gegen ihre Bevölkerungen durch, zudem spielte sich auf der Krim einer der grauenvollsten Kriege ab, die Europa bis dahin erlebt hatte. Einiges mehr ließe sich aufzählen, das das Herz der europäischen Revolutionärinnen und Revolutionäre in den 1850er Jahren nicht gerade höher schlagen ließ. Wie kann Marx in solchen Zeiten seine Revolutionsperspektive aufrechterhalten, sie sogar bekräftigt sehen, wenn er es doch selbst im *Elend der Philosophie* zur Aufgabe der Kommunisten erklärt hatte, »nur sich Rechenschaft abzulegen von dem, was sich vor ihren Augen abspielt, und sich zum Organ desselben zu machen« (MEGA² I/30: 302)? Nimmt man noch das in der *Deutschen Ideologie* formulierte Postulat hinzu, »die empirische Beobachtung muß in jedem einzelnen Fall

den Zusammenhang der gesellschaftlichen & politischen Gliederung mit der Produktion empirisch & *ohne alle Mystifikation & Spekulation* aufweisen« (MEGA² I/5: 135; Herv. A.-S.S.), so scheint er seiner Gesellschaftskritik doch selbst ein radikal empiristisches Programm gegeben zu haben, das gerade in der journalistischen Praxis als ›Faktentreue‹ zum Tragen kommen müsste.

Marx' Hinwendung zum Empirischen ist allerdings kein Plädoyer für einen reinen Positivismus oder eine streng induktive Erkenntnismethode. Zwar tritt er in der *Deutschen Ideologie*, wo er sich gemeinsam mit Engels an theologischen und philosophischen Konzepten wie dem ›Selbstbewusstsein‹, der ›Vergeistigung des Weltlichen in sich‹ oder dem ›wahren Menschen‹ abarbeitet, ausdrücklich als Kritiker spekulativen Denkens auf. Doch nur weil er etwas ganz anderes zu tun beansprucht als Bruno Bauer und Co., denen er vorwirft, »die wirklichen Verhältnisse der Individuen von der philosophischen Interpretation derselben abhängig zu machen« (ebd.: 150), lässt Marx längst nicht alle Spekulation fallen. Mit seinen ›empiristischen‹ Postulaten will er die Bedingtheit des Denkens und der Philosophie durch »die unmittelbar aus der Produktion & dem Verkehr sich entwickelnde gesellschaftliche Organisation« (ebd.: 115) unterstreichen, kehrt sich damit aber keineswegs von jeglichen geschichtsphilosophischen Überlegungen ab. Denn der Marx'sche Materialismus nimmt seinen Ausgangspunkt in der ›wirklichen, empirischen Geschichte‹ überhaupt nur unter der Präsomption, dass hier die Bedingungen aufzufinden seien, die eine Übereinstimmung von besonderem und gemeinschaftlichem Interesse – und somit auch herrschaftsfreie Produktionsverhältnisse – möglich werden lassen. In seiner Behauptung, ein noch Herzustellendes ausgerechnet dadurch erkennen zu können, dass er sich ideal- und illusionslos auf das beruft, was ist, (vgl. Morina 2017: 224) bekundet sich also ein *be-greifendes* Verhältnis zur Empirie: Marx beansprucht, den Boden der Empirie nicht verlassen zu müssen, um *in ihr lesen* zu können. Dies tut er nicht wie ein spekulativer Geschichtsphilosoph im Hegel'schen Sinne, kommt aber doch ohne spekulative Momente nicht aus, weil die Möglichkeit des Kommunismus bereits seinem Blick auf die Wirklichkeit vorausgeht. Erst so kann er die gesellschaftlichen Verhältnisse als negative, verkehrte erkennen, die aus sich wiederum den Kommunismus als ihre bestimmte Negation hervorbringen.¹³

13 Die Begründung der Notwendigkeit des Werdens (und das ist das Materialistische an seinem Vorgehen) versucht Marx aus den bestehenden gesellschaftlichen Verhältnissen selbst wissenschaftlich zu entwickeln. Grundlegende Überlegungen dazu notieren Marx und Engels in der *Deutschen Ideologie*, doch ersetzt hier der Duktus des Gesetz-

Weil seine Revolutionsperspektive damit also weder Wette auf die Zukunft noch induktiv gewonnenes Wissen ist, nimmt Marx auch dann an, dass sich in seiner Gegenwart die Bedingungen der Möglichkeit einer »Aneignung der totalen Produktivkräfte durch die vereinigten Individuen« (ebd.: 114) vorbereiten, wenn diese Möglichkeit gerade *nicht augenscheinlich* ist. Für die journalistische Praxis bedeutet das vor allem, die Empirie seismographisch auf Bedingungen für eine Zuspitzung des Klassenkampfes zu untersuchen.

Vor diesem Hintergrund erscheinen die in der Marx-Forschung kursierenden Einschätzungen, in Marx' Zeitungsartikeln der 1850er Jahre schlugen sich in erster Linie persönliche Hoffnungen oder (aus Addition einzelner Beobachtungen geschlossene) Prognosen nieder, selbst als Resultat des Umstands, dass Marx seine materialistisch-geschichtsphilosophischen Überlegungen in diesen Texten kaum erklärt und sie auch nur selten durch eine argumentative Vermittlung zwischen Beobachtung und Deutung nachvollziehbar macht. Wer sie aber dort deshalb auch gar nicht erst vermutet, muss entweder implizit davon ausgehen, dass Marx sich plötzlich, sobald er sich an das Artikelschreiben setzte, auf so etwas Widersinniges wie eine begriffslose, dafür aber umso insinuerendere Anschauung verlegte, oder umschiffte den Gedanken daran, welche Chance Marx darin gesehen haben muss, einem Massenpublikum eine materialistisch begründete Erklärung der »Haupt- und Staatsaktionen« unterbreiten zu können. Als er Gelegenheit hatte, »auf unsere Zeitgenossen zu wirken«, wird er kaum darauf verzichtet haben, seinen journalistischen Kommentaren seine Gesellschafts- und Geschichtstheorie zugrunde zu legen (vgl. Blitzer 1966: xxviif.; Bochinski/Neuhaus 1982: 231) – sowohl, um von ihr zu überzeugen, als auch, weil sie nun einmal die Erkenntnisweise ist, mit der er sich die Ereignisse zuvorversteht erschließt.

Nicht zuletzt ist das der Grund für den zeitdiagnostischen Scharfblick, den Marx als Journalist an den Tag legt. Seine Artikel unterscheiden sich wesentlich von einer »höchst ungenügende[n] und banale[n] Erzählung der bloß politischen Ereignisse« (MEGA² I/10: 208), wie er sie 1850 dem Historiker François Guizot und dessen Buch über die englische Revolution vorgeworfen hatte. Denn Marx will zur *Beurteilung und Kritik* der politischen Ereignisse vordringen, und dies nicht nur, wie es in vielen Kommentarspalten üblich

mäßigen noch die ausführliche Forschung. Erst im *Kapital* hat Marx mit dem Wert die selbständige Form gefunden, die notwendig die Produktivkraftentwicklung (die die Voraussetzung für den Kommunismus ist – technisch wie bewusstseinsmäßig) vorantreibt; vgl. Spekker 2018.

war, mithilfe moralischer oder formalrechtlicher Argumente. Solche würden es lediglich gestatten, die Notlagen, Entscheidungen und Vollzüge der nationalen Eliten als machthungrig, militaristisch oder ungesetzlich zu beklagen; Marx jedoch sucht nach den gesellschaftlichen Gründen und Bedingungen für deren Handeln. Von den politischen Einsichten über die Stilllegungsregimes, zu denen er in seinen journalistischen Texten gelangt, sind die folgenden zumindest zu erheblichen Anteilen seinem historisch-materialistischen Zugang zu den Ereignissen zu verdanken:

Nicht nur dann, wenn der arbeitenden Bevölkerung die politische Repräsentation verwehrt wird oder ihre Organisationen und Proteste der Repression ausgesetzt sind, muss von einer Unterdrückung des Klassenkampfes gesprochen werden, sondern auch im Fall weniger offensichtlicher Stilllegungspraktiken. Etwa dann, wenn die Parteien der Aristokratie und der Bourgeoisie miteinander instabile Zweckbündnisse eingehen oder einige von ihnen auch ohne eigene Regierungsbeteiligung ihre Interessen gewahrt sehen; wenn die unternehmerische Energie ärmerer Bevölkerungsschichten interventionistisch mobilisiert wird; wenn mittels eines nationalistischen Populismus der Ruhm vergangener Tage beschworen wird; wenn die führenden Staatsmänner sich durch politische Prinzipienlosigkeit einen Namen machen; wenn eine Beteiligung an internationalen Kriegen dem jeweiligen Regime als Bewährungsprobe dient; oder wenn die Armee im Inneren eingesetzt wird. All diese Vorgänge deutet Marx als – mehr oder weniger innovative – reaktive Maßnahmen, die die Regierungen nicht etwa impulsiv, sondern äußerst gezielt ergriffen, da sie um die Existenz akuter sozialer Konflikte wüssten, in denen die bestehende Gesellschaftsform bedroht ist. Was er hier identifiziert, sind Herrschaftstechniken, die sich durch ihre *Mittelbarkeit* und die *autoritäre Integration weiter Bevölkerungsteile* von einer traditionell-obrigkeitlichen Herrschaftsausübung unterscheiden und besonders in systematischer Kombination miteinander wirkmächtig sind.

Und noch zu einer weiteren politischen Einsicht gelangt Marx, wenn er die europäische Politik der 1850er Jahre vor dem Hintergrund seiner materialistischen Geschichts- und Gesellschaftstheorie beobachtet. Ob in Gestalt einer konstitutionellen Regierung in England oder einer erneuerten Autokratie in Frankreich, ob offen repressiv oder subtil vereinnahmend: Es ist *der Staat selbst*, in seiner *modernen Form*, der die bürgerliche Gesellschaft gegen all jene Kräfte verteidigt, die sie infrage stellen. Marx' Annahme von 1846, dass »der *praktische* Kampf dieser, beständig *wirklich* den gemeinschaftlichen u. illusorischen gemeinschaftlichen Interessen entgeg tretenden Sonderinte-

ressen, die *praktische* Dazwischenkunft u. Zügelung durch das illusorisch ›Allgemein‹ Interesse als Staat nöthig« (MEGA² I/5: 37) macht, spielt auch und gerade dort eine Rolle, wo es um die Beurteilung der Gründe und Zwecke des Regierungshandelns geht. Sie steht im Hintergrund seines Urteils, dass die Bourgeoisie unter Umständen auf die Verfügung über politische Macht verzichten könne, weil der aristokratisch regierte Staat die Aufgabe übernehme, eine Fortsetzung des ›Kampfes der Sonderinteressen‹, also: die Reproduktion antagonistischer Klassenverhältnisse, zu sichern. Ebenso steht sie im Hintergrund seiner Feststellung, dass diese Aufgabe selbst dann nicht vernachlässigt wird, wenn der Staat seine Trennung von der bürgerlichen Gesellschaft, seine Entkopplung vom Wirken und Wollen ihrer einzelnen Glieder, vervollständigt, indem er sich mittels einer unkontrollierten Exekutive und physischer Gewalt ›gegen die Gesellschaft verselbständigt‹. Aus Marx' journalistischen Kommentaren lässt sich also, kurz gesagt, die Erkenntnis herauspräparieren, dass nicht nur eine, sondern mehrere verschiedene Regierungsformen und staatliche Institutionengefüge geeignet sind, um die kapitalistische Produktions- und Verkehrsweise zu protegieren.

Genauso scharfsinnig, wie Marx die institutionalisierten Praktiken der Stilllegung gesellschaftlicher Antagonismen identifiziert, so wenig zieht er allerdings die Möglichkeit einer *dauerhaften Etablierung* solcher Praktiken in Betracht. Überzeugt davon, dass in seiner eigenen Gegenwart die ›Aneignung der totalen Produktivkräfte durch die vereinigten Individuen‹ immer wahrscheinlicher werde, verbucht er reaktionäre Regierungen als die obligatorischen Widerstände, die sich einer revolutionären Entwicklung, auf die der Widerspruch zwischen kapitalistischen Produktionsverhältnissen und entfaltenen Produktivkräften notwendig hindränge, vorerst noch entgegenstellen. Wenn er in seinen Kommentaren den Klasseninhalt des englischen und französischen Staates kenntlich machen will, impliziert er dabei immer auch, dass nicht der Klassenkampf das Vorübergehende sei, sondern die Regimes, die diesen stillzulegen versuchen. Das Werden des Kommunismus gilt ihm als von den aktuellen Wechselfällen auf der Ebene der ›Haupt- und Staatsaktionen‹ ein stückweit unabhängig – und dies ist auch der Grund dafür, dass er die Reichweite mancher seiner Erkenntnisse über die Praktiken der sozialen Befriedung selbst einschränkt.

5. Untergehende oder moderne Herrschaftsformen?

Noch heute steht Gesellschaftskritik vor der Aufgabe, Populismus, autoritäre Krisenlösungsregimes und andere moderne Herrschaftstechniken zur Erzwingung eines sozialen Friedens zu verstehen. Freilich gilt das Marx'sche Werk nicht als die erste Anlaufstelle, um diesen Problemen zu begegnen, schließlich fordern die Erfahrungen der seither vergangenen 160 Jahre zu erweiterten und vor allem aktualisierten Beurteilungen auf. Aber nicht nur durch die Spezifika unserer Gegenwart sind einem Rückgriff auf Marx Grenzen gesetzt, sondern auch durch die innere Architektur seines Denkens. Denn obwohl er sichtbar machen kann, dass das Ziel der französischen und englischen Regimes der 1850er Jahre die Stilllegung des gesellschaftlichen Antagonismus ist, und obwohl er mit der Identifikation der offensichtlichen wie verborgenen Mittel, mit denen sie dieses Ziel verfolgen, Elemente spezifisch moderner Herrschaftsformen anspricht, zieht Marx nicht in Erwägung, *dass diese Befriedungstechniken Epoche machen könnten*. In seine Diagnosen ist ein Verfallsdatum eingebaut: Ebenso wie seine Annahme der Notwendigkeit der Revolution es ihm überhaupt erst möglich macht, die Stilllegungsregimes zu erkennen, muss er wegen genau dieser Annahme auch vor dem Gedanken haltmachen, dass solche Regimes *modellhaft für die Zukunft* werden könnten.

Hannah Arendt notierte einmal, Marx gehöre neben Kierkegaard und Nietzsche zu den Wenigen, die bereits als Zeitgenossen das spezifisch Moderne an der Gesellschaft des 19. Jahrhunderts erfasst hätten. Allerdings sei er selbst noch nicht in der Lage gewesen, für diese Erkenntnis auch eine moderne Sprache zu finden. (Vgl. Arendt 2018: 485-495) Zwar teile ich Arendts darauf aufbauenden Vorwurf nicht, dass Marx seiner Theorie eine traditionalistisch-utopische Form gebe. Dennoch trifft Arendt mit ihrem Hinweis auf Marx' Zögern, seine eigenen Einsichten *als Einsichten in spezifisch moderne Phänomene* zu artikulieren, einen wichtigen Punkt: Er sieht, wie die Regierungen Englands und Frankreichs darum ringen, soziale Verhältnisse im Griff zu behalten, die sich seit der Französischen Revolution in tiefgreifenden und häufigen Umbrüchen befinden; die Erwägung jedoch, dass sie in Reaktion auf eine moderne Entwicklung *ebenfalls moderne Methoden und Praktiken anwenden* könnten, kollidiert mit seiner Revolutionsperspektive.

Wenn Marx die Selbstinszenierung Bonapartes als des »patriarchalischen Wohltäters aller Klassen« kritisiert, ist er zwar einem nationalistischen Populismus *avant la lettre* auf der Spur, der Klassenunterschiede aus der Wahrnehmung vertreiben und ein interessenenthobenes Staatsbürgerbewusstsein

erzeugen soll. Auch bei Palmerston entgeht ihm nicht dessen Bemühen, mit einer auf die Verteidigung der ›British interests‹ nach außen konzentrierten Politik zur nationalen Integrationsfigur zu werden. Doch weil Marx in der Rede von der Nation und deren Wohl vor allem eine Verkleidung sieht, hinter der sich im Fall von Bonaparte Unfähigkeit, im Fall von Palmerston Profillosigkeit verberge, tritt er solchen charismatischen Führerpersönlichkeiten als Journalist vor allem mit Bloßstellungen entgegen, kaum aber mit Warnungen. Für ihn ist ein ideologisches Programm, das den Staat »als *tatsächlich* übergeordnete, *tatsächlich* dem Hader der Gruppen entrobene Macht« (Agnoli 2004: 54) erscheinen lässt, welche Integration und Versorgung unter der Voraussetzung verspricht, dass die Regierten bereit sind, Opfer zu bringen, (vgl. ebd.: 59) eine »ekelhaft[e]« (MEGA² I/11: 189), nicht aber eine erfolversprechende Herrschaftstechnik.

Selbstverständlich kann es hier nicht darum gehen, von Marx zu verlangen, er hätte kommende Erfolge nationalistischer Populisten *vorhersagen* müssen. Nicht Prognosen über die Zukunft der von ihm identifizierten Herrschaftstechniken sind einzuklagen, sondern es ist zu problematisieren, dass Marx mit deren Modernität und damit *Zukunftsfähigkeit* überhaupt nicht rechnet. In dem Maße, wie er sich – analytisch wie rhetorisch – auf die *Falschheit* der Figur Bonapartes konzentriert, verstellt er sich den Gedanken, dass in dessen ideologischen Methoden¹⁴ innovatives Potential liegen könnte. Laut Gareth Stedman Jones hat Marx sich diesen blinden Fleck eingehandelt, weil er sich darauf festlegte, Bonapartes Selbstinszenierung als Koketterie mit der Tradition zu kritisieren, so dass er den Regenten folglich nur noch als Anachronismus behandeln könne. Das spezifisch Moderne am Populismus, nämlich dessen integrative Kraft, gehe in Marx' Darstellung unter, weil er sich so sehr darum bemühe, das Proletariat vom Verdacht einer Zustimmung zum Regime auszunehmen. (Vgl. Stedman Jones 2017: 405-411)¹⁵ Diese

14 In der Einleitung zu seiner *Kritik der Hegelschen Rechtsphilosophie* rückt Marx der Religion als »verkehrte[m] Weltbewußtsein« (MEGA² I/2: 170) zuleibe; in der *Deutschen Ideologie* kritisiert er den Staat unter anderem für die ideologische Beeinflussung der Beherrschten wie der Herrschenden (vgl. MEGA² I/5: 60-63); und in der *Kritik der politischen Ökonomie* erklärt er die Falschheit des im menschlichen Bewusstsein entstehenden Bildes von der Wirklichkeit aus deren objektiver Verkehrtheit. Den nationalistischen Populismus eines Bonaparte oder Palmerston jedoch ordnet er nicht explizit ideologiekritisch ein.

15 In diesem Zusammenhang erinnert Stedman Jones daran, dass Marx von der Tatsache absah, dass Bonaparte den Wahlsieg von 1848 nicht nur den Bauern, sondern eben-

Bemerkung von Stedman Jones ist dahingehend zu ergänzen, dass Marx seine Beobachtung des klassenneutralen Duktus Bonapartes vor allem durch eine widerlegende Kritik zu untermauern sucht: Als dürfte es nicht sein, dass ein Politiker *tatsächlich* die gemeinsame Projektionsfläche für unterschiedlichste Interessen abgeben und damit eine Alternative zu den Mühen des Klassenkampfes anbieten kann, versucht Marx, den Erfolg Bonapartes an ganz spezifische Klasseninteressen – diejenigen der Bourgeoisie und der Landbevölkerung – rückzubinden. Gegen alle verbliebenen Zweifel an der Zuverlässigkeit des französischen Proletariats unterscheidet er von diesem dann noch die amorphe und zur damaligen Zeit sowieso grundverdächtige Masse des ›Lumpenproletariats‹, die sich als Bonapartes williger Claqueur hergegeben habe.

Neben dem nationalistischen Populismus ist noch auf zwei weitere von Marx identifizierte Stilllegungspraktiken hinzuweisen, deren Zukunftsfähigkeit er selbst unterschätzt: Zu nennen wäre zum einen seine Diagnose einer verselbständigten Exekutive im bonapartistischen Staat. Wenn Marx hier in Grundzügen beschreibt, dass eine autoritäre Herrschaftsform der Absicherung der bürgerlichen Produktionsverhältnisse ebenso dienen kann, wie es eine parlamentarische Regierung vermag, nimmt er damit in etwa das vorweg, was heute als moderner Maßnahmenstaat bezeichnet wird. Was ihn jedoch davon abhält, dieser Herrschaftsform eine Zukunft zuzutrauen, ist seine rechtsphilosophische Deutung des bonapartistischen Staates. Das Entheben der Staatsgewalt von der bürgerlichen Gesellschaft erscheint ihm als völlige Suspendierung eines ansonsten immerhin konflikthafter Bedingungsverhältnisses, die notwendig die Implosion des ganzen Regimes nach sich zie-

so den Wählern in Paris verdankte; vgl. Stedman Jones 2017: 408. Allerdings schießt Stedman Jones in seiner Kritik letztlich über das Ziel hinaus, wenn er behauptet, Marx unterlasse es, an Bonaparte »die Pose des Kriegers« (ebd.: 411) zu tadeln, und weigere sich überdies, »im allgemeinen Wahlrecht etwas anderes zu sehen als ein krankhaftes Symptom« (ebd.: 412). Abgesehen davon, dass sich im *Achtzehnten Brumaire*, wo Stedman Jones eine kategorische Ablehnung des allgemeinen Wahlrechts ausmacht, auch ganz anders lautende Passagen finden (vgl. MEGA² I/11: 108 f.; 117; 139 f.), dürften ihm, der in seiner Marx-Biographie immerhin dem Journalismus der 1850er Jahre ein ausführliches Kapitel widmet, solche Ungenauigkeiten nicht unterlaufen. Nicht selten macht sich Marx in seinen Zeitungsartikeln nämlich über Bonapartes Versuch her, als Feldherr die ›Idées Napoléoniennes‹ zu verkörpern (vgl. exemplarisch MEGA² I/14: 232-235); auch kritisiert er dort das Verschleppen einer längst überfälligen Wahlrechtsreform in England (vgl. exemplarisch MEW 12: 149-152).

hen werde. Die Bemerkung aus der *Deutschen Ideologie*: »Die Selbstständigkeit des Staats kommt heutzutage nur noch in solchen Ländern vor, wo die Stände sich nicht vollständig zu Klassen entwickelt haben« (MEGA² I/5: 117), liegt der Marx'schen Einschätzung zugrunde, dass unter den Bedingungen einer entwickelten bürgerlichen Gesellschaft wie Frankreich, in der immerhin das allgemeine Männerwahlrecht bereits durchgesetzt war, eine Verselbständigung der Exekutive letztlich am Fehlen einer legalen Machtgrundlage scheitern müsse.

Zum anderen wäre eine Feststellung zu nennen, die Marx in Bezug auf England trifft, nämlich dass Herrschaftsarrangements zwischen verschiedenen Klassen nicht nur wegen innerer Gemeinsamkeiten der Beteiligten zustande kommen können, sondern ebenso als Schutz- und Zweckbündnis gegen das Eindringen des gesellschaftlichen Antagonismus in den Staat. Ergänzt durch die Unterdrückung von Konflikten um Eigentumsverhältnisse und Arbeitsbedingungen, sobald diese sich außerhalb staatlich sanktionierter Institutionen abspielen, sowie durch den Griff zum Kanonenboot, falls ausländische Märkte sich nicht von selbst ›öffnen‹, ist dies eine sehr moderne Konstellation: Der wirtschaftliche Liberalismus wird von einem Staat protegiert, der auch dann die Gewalt in der Hinterhand hat, wenn er sich eine konstitutionelle Form gegeben hat. Als von der Bourgeoisie regierter Staat wäre dies für Marx keine Überraschung, da nach seiner Auffassung »der Staat die Form ist, in welcher die Individuen *einer* herrschenden Klasse ihre gemeinsamen Interessen geltend machen« (ebd., Herv. A.-S.S.). Geradezu perplex zeigt sich Marx allerdings, wenn er es mit Politikern wie den aristokratischen Whigs zu tun hat, die sich zu Sachwaltern der bürgerlichen Gesellschaft machen, *ohne* dass deren vollständige Entfaltung in ihrem persönlichen Interesse sein kann. Wenn Marx gegen sie den ›wahrsprechenden‹ Rednern der Opposition applaudiert, weil diese den Klasseninhalt des Staates geradeheraus verraten, dann schließt er damit implizit das aus, was er sich beim ›Kapitalisten‹ als ›Charaktermaske‹ durchaus vorstellen kann: dass der Typus des ›postideologischen‹ Opportunisten, der unabhängig von seiner besonderen ökonomischen Position und von der dazugehörigen offenen Kampfansage an die anderen Klassen das Funktionieren der kapitalistischen Ökonomie verwaltet, als Regierungspersonal überhaupt infrage kommt. Anders gesagt ist für Marx nicht denkbar, dass im Rahmen moderner staatlicher Herrschaft der gesellschaftliche Antagonismus *dauerhaft eingeeht* und *normalisiert* werden kann und somit latent bleibt, ohne je explizit anerkannt zu werden.

Bei all diesen Entgegnungen habe ich unterstellt, dass Marx aufgrund seiner eigenen Einsichten in die besagten Herrschaftstechniken in der Lage gewesen wäre, deren Zukunftsfähigkeit beziehungsweise deren moderner Elemente gewahr zu werden. Diese Unterstellung wird von der Scharfsichtigkeit seiner Zeitdiagnosen selbst nahegelegt, die sich besonders an solchen Phänomenen erweist, die bis dato relativ neu und wenig kommentiert waren (Revolutionen von 1848/49, Bonapartismus, Freihandel, internationale Wirtschaftskrise). Doch war Marx eben weder Policy-Analyst noch Sensationsreporter; sein Handwerk bestand nicht darin, sich durch das Aufspüren des jeweils neuesten ›Trends‹ hervorzutun. Gerade weil er mithilfe der Presse einen historisch-materialistischen Blick auf die Ereignisse ins Gespräch bringen will, dominiert in seinen Zeitungsartikeln ein Argument, das die Erwägung einer Modellhaftigkeit der Stilllegungsregimes schlechthin ausschließt: das Argument des *notwendigen Niedergangs* dieser Regimes. Es scheint Marx ausgesprochen wichtig gewesen zu sein, sein Publikum von deren *bloß vorübergehender* Existenz zu überzeugen.¹⁶ Die Abwesenheit von Bemerkungen über ihre mögliche Funktionalität muss also auch als Teil einer publizistischen Strategie begriffen werden, die darauf zielt, dem Streben der europäischen Regierungen nach Restauration der vorrevolutionären Ordnung ein Bild von der Realität

16 Gelegentlich verleitet ihn dieses Anliegen dazu, für seine Einstufung der 1850er Jahre als revolutionsreife Epoche recht abwegige Anhaltspunkte aufzuführen. So sieht er etwa anlässlich von Parlaments- und Regierungsskandalen um veruntreute Staatsgelder, Stellenpatronage oder Erbbetrug bereits die »last moments of the British Constitution« (MEGA² I/14: 168) gekommen. Von der Verabschiedung von Gesetzen wiederum, die britische Fabrikanten von der Verpflichtung entbinden, die Arbeit an ihren Maschinen ungefährlicher und geschehene Arbeitsunfälle einklagbar zu machen, schließt Marx kurzerhand auf einen vielversprechenden Verlauf des Klassenkampfes; vgl. MEW 12: 186. Den baldigen Abgang des französischen Regimes versucht er an einer Stelle, unter anderem darauf zurückzuführen, dass der Bevölkerung soeben klar werde, es nicht mit einer demokratisch gewählten Regierung zu tun zu haben; vgl. MEGA² I/16: 264. Auch als die ultramontane Zeitung *L'Univers* und das gemäßigt republikanische Blatt *Le Siècle* einmal Kritik am bonapartistischen Regime wagen, erklärt Marx dies gleich für den Anfang vom Ende des Kaiserreichs; vgl. ebd.: 307. Solche überspannten Argumente bleiben selten, und es soll hier nicht darum gehen, sie spitzfindig zu widerlegen. Sie können aber Aufschluss darüber geben, dass es Marx in seiner publizistischen Praxis offenbar in hohem Maße um Bloßstellung und revolutionstheoretische Deutung ging und wenig um die Reflexion darauf, was den von ihm identifizierten Herrschaftspraktiken entgegenzuhalten wäre, sollten sie sich als erfolgreich erweisen.

als weiterhin umkämpfter, als bloßer Episode in einer fortdauernden gesellschaftlichen Entwicklung entgegenzusetzen. Mit Marx' Intention, diese Entwicklung stärker erscheinen zu lassen, als es deren Gegner je sein können, ist das Ausmalen alternativer, nicht-revolutionärer Verläufe schlicht inkompatibel. Nicht nur dann, wenn er ein *Manifest* schreibt oder Ansprachen explizit an Sozialisten und Kommunistinnen richtet, sondern auch dann, wenn er einer heterogenen und ihm weitgehend unbekanntem Leserinnenschaft von den politischen und ökonomischen Ereignissen in Europa berichtet, produziert Marx Texte, die sich ihrer politikwissenschaftlichen Filtration und Aufbereitung zu einer Art ›vergleichender Regierungslehre‹ versperren.

Aber auch dem Zugriff aus einer ganz anderen Richtung versperren sie sich: dem Zugriff durch Kommunistinnen und Kommunisten, die in Marx' Kommentaren zum politischen Geschehen nach Hinweisen suchen, wie autoritäre Krisenlösungsregimes als politische Gegner ernst zu nehmen wären – nicht zuletzt, um ihnen etwas entgegenzusetzen zu können. In dem Maße jedoch, wie der Journalismus für Marx eine ›Flaschenpost‹ ist, die eine Rückbindung der Ereignisse an die Geschichte materieller Entwicklungen ins Gespräch bringen soll, klingt in seinen Darstellungen der ›Haupt- und Staatsaktionen‹ immer auch eine Geringschätzung für diese mit. Er behandelt sie als vordergründigen Reflex der ökonomisch-industriellen Verhältnisse, so dass in seinen Artikeln die regierenden Politiker oft wie Nebendarsteller in einem wesentlich größeren Kampf¹⁷ wirken. Weil er beansprucht, die Notwendigkeit der Revolution aus der Einsicht in einen historischen Prozess begründen zu können, in dem die menschlichen Fähigkeiten und Bedürfnisse sich entfalten und in den gesellschaftlichen Produktivkräften geradezu handgreiflich werden, muss er ein Regierungshandeln, das sich einer Bewegung entgegenstellt, die auf die längst überfällige bewusste und gemeinschaftliche Bemeisterung dieser Produktivkräfte drängt, für letztlich vergeblich erklären. Das ist der Grund, weshalb Marx den Stilllegungsregimes in der Presse vor allem mit

17 In seinen Aufforderungen an England und Frankreich, sie sollten den Krimkrieg entschlossener führen, damit dieser in einen Revolutionskrieg europäischen Ausmaßes übergehe, offenbart Marx nicht nur, dass bei ihm die Geringschätzung für die Regierenden Tür an Tür wohnt mit der Erwartung, sie mögen im Ernstfall ordentlich durchgreifen. Sondern er offenbart auch seine Kaltschnäuzigkeit, mit der er ausgerechnet in dem ersten industriell geführten Krieg Europas, in dem allein die materielle Überlegenheit zählte, ein Mittel im Kampf um eine Gesellschaft zu erblicken meinte, in der immerhin ›die Produktion als Zweck des Menschen‹ gesetzt sein soll.

Bloßstellungen ihrer kläglichen Repräsentanten und deren illusionären Bemühungen entgegentritt, anstatt dass er mit *Warnungen* vor ihnen noch indirekt ihren möglichen Erfolg antizipieren müsste. Als Preis für diese Argumentationsweise bleibt in seinen Einschätzungen zu autoritären Krisenlösungsregimes dort eine Leerstelle, wo es darum ginge, die revolutionäre Praxis strategisch nach dem konkreten Verhalten der reaktionären Kräfte auszurichten, also um eine Feindbeobachtung, die nicht nur dessen Deligitimation, sondern auch einer Weitergabe von Erfahrungen mit dessen *Stärken* dient.

Ich habe eingangs erwähnt, dass Marx, wenn er das politische und ökonomische Geschehen vor dem Hintergrund seiner ›materialistischen Geschichtsauffassung‹ *interpretiert* und sich zugleich wiederum auf dieses Geschehen *beruft*, um daran die Notwendigkeit der Revolution aufzuzeigen, auf diese Weise auch die Wahrheit eines materialistischen Zugangs zu den Ereignissen zu beweisen versucht. Womöglich muss er eben auch deshalb über den Niedergang der Stilllegungsregimes solche Gewissheit verbreiten, weil der Klassenkampf eine Wahrheitsbedingung seiner Gesellschaftskritik ist. Dass Marx deren Wahrheit zwar mit vernünftigen Allgemeinbegriffen *begründen*, sie aber nicht *beweisen* kann, so sehr er im Zeitgeschehen auch nach Beweisen sucht, liegt an den philosophischen und politischen Voraussetzungen seiner Kritik: Gänzlich wird sie sich erst mit dem Kommunismus bewahrheiten. Ob in den bestehenden Verhältnissen die Option offen bleibt, dass diese zu Bedingungen des Kommunismus gemacht werden können, hängt nicht zuletzt von dem Einfluss der Kräfte ab, die diese Option aktiv verschließen. Gehört es zu den Aufgaben von Gesellschaftskritik, solche Kräfte zu erkennen, sie im Auge zu behalten und gegen sie zu wirken, so war es vielleicht schon von Marx zu kurz gegriffen, autoritäre Krisenlösungsregimes bloß als Sachwalter der Bourgeoisie anzusehen, zu deren Bekämpfung es hinreichte, sie verbal zu desavouieren und nebenbei die eigene Partei zu organisieren – nicht aber ihre Stärken ernst zu nehmen. Denn damit wandte er den Blick von der integrativen Kraft ab, mit der solche Regimes auch auf diejenigen wirkten, die er äußerst ungern aus den Reihen des revolutionären Subjekts entlassen hätte. Aber bis die deutschen Nationalsozialisten und Nationalsozialistinnen mit der organisierten Liquidierung des Individuums Marx die Beweislast abgenommen haben, indem sie bewiesen, dass die Wahrheit seiner Kritik einen Zeitkern hat, sind noch einige Jahrzehnte ins Land gegangen. Dass Marx nur wenig bei der Frage weiterhilft, was es bedeuten kann, wenn sich gesellschaftliche Konflikte zuspitzen, *ohne* dass damit ein Schritt in Richtung Emanzipation getan wird, liegt auch daran, dass er

noch nicht *gezwungen* war, dieses Szenario zu denken. Davor verschont, die Erfahrungen des 20. Jahrhunderts teilen zu müssen, konnte Marx sich guten Gewissens »respektlos gegenüber dem Tatsächlichen« (Schmidt 1971b: 13) verhalten.

Es brauchte erst Marx' orthodoxe Adepten, um die Proklamation einer notwendig revolutionären Entwicklung derart zu verabsolutieren, dass dafür selbst diejenigen moralisch wie physisch überwältigt werden mussten, mit denen die Revolution vollzogen werden sollte. Den marxistischen Parteien des 20. Jahrhunderts wurde die Suche »nach einer dialektischen Erklärung, die das Geschehen rückbinden könnte, wie so vieles zuvor, in den Sinnzusammenhang einer aufhebenden Strategie, die das Geschehen ungeschehen zu machen vermöge« (Adamczak 2011: 28), zu einem Dogma, mit dem sie ihren Anspruch legitimierten, ihre Mitglieder bis zur Selbstaufopferung zur Durchführung ihrer Maßnahmen zwingen zu können. Ihre Treue zu Marx bekundete sich darin, aus seinem Rechnen mit der Revolution ein gläubiges Festhalten am Herannahen der Erlösung gemacht zu haben, das dazu instrumentalisiert wurde, die Verzweiflung über das Scheitern der kommunistischen Bewegung an sich selbst, ebenso wie die Verzweiflung angesichts der übermächtigen äußeren Hindernisse, immer wieder zu verdrängen. Ist erst einmal der notwendige Sieg der proletarischen Revolution zu einer starren Schablone geworden, mit der die Frage nach denjenigen gesellschaftlichen Kräften, die der Möglichkeit des Kommunismus aktiv entgegenarbeiten, nur auf manichäische Weise beantwortet werden kann, dann sieht sogar noch eine sich selbst rassifizierende und vernichtungsbereite Massenbewegung nicht anders aus als die Klientel des kapitalistischen Klassenfeindes. Gegen solche Ungeheuerlichkeit ist auf Marx selbst zu verweisen, der, als er darauf beharrte, dass die bestehenden Verhältnisse als abzuschaffende nur dann begriffen werden können, wenn man sie unter die Bestimmungen des Kommunismus setzt, dem falschen Schluss widersprach, der aus der Erfahrung mit den gesellschaftlichen Katastrophen des 20. Jahrhunderts gezogen wurde: dem Schluss nämlich, dass eine moderne Form der Barbarei die zwingende Konsequenz aus der Geschichte sei. Wenn mit Marx die Geschichte als eine Entwicklung zu verstehen ist, in der ein Verein freier Menschen möglich wird, dann ist der Erfolg autoritärer Krisenlösungen die Verdrängung dieser Möglichkeit.

Wahrheit und Macht

Zur Kritik revolutionärer Subjektivierung bei Marx und Stirner

Matthias Bohlender

»Das jetzige Geschlecht gleicht den Juden, die Moses durch die Wüste führt. Es hat nicht nur eine neue Welt zu erobern, es muß untergehen, um den Menschen Platz zu machen, die einer neuen Welt gewachsen sind.«

Karl Marx

»Der Mensch muß in Uns hergestellt werden, und gingen Wir armen Teufel darüber auch zu Grunde.«

Max Stirner

1. Exposition: Lukács und die kommunistische Partei

In seinem 1976 erschienenen Essay zur Geschichte des »westlichen Marxismus« hat Perry Anderson bekanntlich die These vertreten, dass sich in Folge der gescheiterten Revolutionen nach dem 1. Weltkrieg in Mittel- und Westeuropa eine neue politische und theoretische Formation innerhalb des marxistischen Denkens herausgebildet habe. (Vgl. P. Anderson 1987) Dabei handelt es sich um jenen *westlichen Marxismus*, den Anderson nicht nur über die Gemeinsamkeit biographischer Daten der wichtigsten Protagonisten zu bestimmen versucht, sondern vor allem über eine grundlegende thematische Verschiebung. Horkheimer, Adorno und Marcuse oder Lefebvre, Sartre und Althusser sind Namen, die für Anderson diese neue Formation des westlichen Marxis-

mus repräsentieren; sie mögen in ihren jeweiligen theoretischen und methodologischen Konzeptionen kaum unterschiedlicher ausgerichtet sein, doch was sie grundlegend eint und zusammenbindet, ist die mehr oder minder ausgeprägte *Abkehr ihres Denkens von der revolutionären Praxis* des Marxismus. Die Frage nach der Revolution, die Frage nach der Aktualität einer umfassenden gesellschaftsverändernden Praxis, die noch für die erste Generation des Marxismus gleichsam das unmittelbare Zentrum ihres Denkens und Handelns war,¹ findet sich bei den Autoren des westlichen Marxismus eigentümlich verschoben gegenüber einem neuen ›Gravitationszentrum‹, das Anderson nun in grundlegenden Fragen der Methodologie und Erkenntnistheorie ausmachen zu können glaubt. Nicht ohne Bedauern schildert Anderson, wie der westliche Marxismus sich von der politischen Praxis entfernt, aus den Arbeiterschulen zurückgezogen und damit den Kontakt zur Arbeiterklasse verloren habe. Die jeweiligen philosophischen Spezialsprachen der Autoren und die damit vollzogene Akademisierung des Marxismus habe zweifelsohne einen neuen Schub in Richtung einer Kritik des dogmatischen Sowjetmarxismus gebracht; zugleich war dafür nun aber auch das Band zwischen Theorie und Praxis, zwischen marxistischem Denken und einem revolutionären Proletariat zerrissen.

Man mag über einzelne Aspekte dieser These streiten, aber zweifelsohne hat Perry Anderson mit dem Blick auf die Verschiebung und Neuausrichtung des (west-)europäischen Marxismus einen wichtigen Scheidepunkt in der Geschichte des Marxismus hervorgehoben. Dabei rückt immer wieder ein Name und ein maßgeblicher Text in den Brennpunkt, nämlich Georg Lukács' Aufsatzsammlung aus dem Jahr 1923: *Geschichte und Klassenbewußtsein*. Nach der Niederschlagung der ungarischen Revolution im Wiener Exil verfasst, erfüllt sie eine ganze Reihe von Kriterien, die Anderson als Ausgang für die grundlegende thematische Verschiebung innerhalb des Marxismus ausgemacht hat. Insbesondere die neue Schwerpunktsetzung im Hinblick auf die Methode des historischen Materialismus ist für Anderson deutliches Anzeichen für den danach eingeschlagenen Pfad des westlichen Marxismus.

Aber lässt sich *Geschichte und Klassenbewußtsein* tatsächlich als eine Abkehr von der revolutionären Praxis, vom Klassenkampf, und als eine Distanzierung vom Proletariat lesen? Ohne Frage hat die Rezeption innerhalb der Kritischen Theorie dazu beigetragen, die Aufsatzsammlung als einen philosophischen

1 Vgl. dazu die lebensgeschichtliche Studie zur ersten Generation des Marxismus von Morina 2017.

und methodologischen Grundlagentext zu deuten. Man hat vor allem den berühmten ›Verdinglichungsaufratz‹ ins Zentrum gestellt,² mit dem Ergebnis eines stark sozialphilosophisch ausgerichteten Lukács, der schon früh die Deformierung des zum Dogmatismus erstarrten Sowjetmarxismus erkannt und eine kritische Gegenkonzeption als Korrektiv entwickelt habe. Allerdings muss eine solche Rezeptionslinie von Lukács' *Geschichte und Klassenbewußtsein* äußerst selektiv verfahren. Sie muss einen zentralen Aspekt des gesamten Buches, vielleicht sogar seine Grundproblematik übergehen. Diese Grundproblematik wird besonders deutlich sichtbar im letzten Aufsatz des Buches, der von Lukács, neben dem ›Verdinglichungsaufratz‹, als Originalbeitrag hervorgehoben wird.

Weit davon entfernt, sich von der revolutionären Praxis abzuwenden, führt *Methodisches zur Organisationsfrage* die Grundgedanken des gesamten Buches zusammen, und zwar in Form einer *Theorie der kommunistischen Partei*. Die Ausgangsfragen von Lukács lauten: Warum und woran sind die Nachkriegsrevolutionen und Räterepubliken gescheitert? Als die Revolutionen begannen, die Wahrheit des Marxismus zu enthüllen, musste sich irgendwo ein Mangel, ein Unvermögen eingeschlichen haben – mit fatalen konterrevolutionären Folgen. Lukács will mit seinen Beiträgen weder einen westlichen Marxismus begründen, noch will er – der bekennende Bolschewist und Leninist – den Marxismus-Leninismus zurückweisen und verwerfen. Lukács will nicht mehr und nicht weniger als den Mangel, das Unvermögen im gegenwärtigen Marxismus ans Licht bringen mit dem politischen Ziel, die bevorstehenden Kämpfe in Europa zum richtigen, revolutionären Ende zu bringen.

Wo aber genau liegt für Lukács der Mangel und das Unvermögen, das zum Scheitern der Revolutionen führte? Schon in den ersten Sätzen wird der neuralgische Punkt sehr klar benannt: Es war ein Mangel an Aufmerksamkeit für die richtige Konzeption der kommunistischen Partei, eine ›Unbewusstheit‹, wie Lukács schreibt, in der Auffassung von der Organisation des Proletariats. Man hat bisher die Organisationsfrage lediglich als eine rein *technische* behandelt und eben nicht »als eine der wichtigsten *geistigen* Fragen der Revolution« schlechthin (Lukács 2013: 471). Mit Blick auf die für ihn erfolgreich vollzogene Revolution Lenins in Russland und dessen zentralistisch organisierte Partei kritisiert Lukács vor allem die außerrussischen KPs für ihr Unvermögen, ihre eigene Rolle innerhalb des Revolutionsprozesses adäquat ver-

2 Vgl. dazu beispielsweise den Sammelband von Plass 2015.

standen zu haben. Innerhalb des revolutionären Prozesses nämlich, schreibt Lukács, ist die Organisation »die Form der Vermittlung zwischen Theorie und Praxis« (ebd.: 475). In der Theorie kann es ganz unterschiedliche Meinungen geben, die durchaus friedlich neben einander bestehen können; in der Praxis kommt es ebenfalls zu einer Vielzahl von komplexen Handlungsoptionen. Aber erst im Bereich des Organisatorischen muss es zwangsläufig zur Klarheit einer Entscheidung kommen, und hier, in der zentralen Entscheidungsgewalt, hatten die KPs ihre unübersehbaren Mängel. Doch Lukács geht in seiner Bestimmung der Organisation und der Partei noch einen entscheidenden Schritt weiter. Die kommunistische Partei ist für Lukács nicht nur eine politische Vermittlungs- und Entscheidungsinstanz, sondern eine »selbständige Gestalt des proletarischen Klassenbewusstseins« (ebd.: 508). Sie ist die *geistige* und *ethische* Ausdrucksform des revolutionären Subjekts unter Bedingungen einer gesamtgesellschaftlichen Revolution. Lukács vollzieht hier eine folgenschwere, aber durchaus konsequente *Ethisierung* der kommunistischen Partei. Was genau heißt das?

Lukács geht in seiner Bestimmung der kommunistischen Partei von einer spezifischen *sozialen* Konstellation der Revolution und einer *geistigen* Verfassung des Proletariats aus. In der künftigen Revolution muss im Hinblick auf die soziale Zusammensetzung damit gerechnet werden, dass in ihr nicht allein die Klasse des Proletariats involviert sein wird, sondern auch andere Klassen und Bewegungen (Kleinbürger, Bauern, unterdrückte Nationen etc.). Durch diese *gemischte soziale Zusammensetzung* der jeweiligen Akteure steht die Revolution immer in der Gefahr, in eine nicht-proletarische oder gar in eine Konterrevolution umzukippen. Es gibt also ein externes, sozialhistorisches Unsicherheitsmoment in der proletarischen Ausrichtung der Revolution. Und dieses Unsicherheitsmoment setzt sich im Proletariat selbst fort; denn die geistige Verfasstheit des Proletariats – also: sein Klassenbewusstsein – wird massiv affiziert von den anderen sozialen Schichten, von der Bourgeoisie und der gesamten kapitalistischen Form der Vergesellschaftung. Die Verdinglichungsstrukturen der kapitalistischen Warenproduktion beeinflussen den Intensitätsgrad und die Homogenität des proletarischen Klassenbewusstseins; sie produzieren »Abstufungen im Entwicklungsgang des Klassenbewusstseins« (ebd.: 503) und erzeugen »Arbeiteraristokratien«, opportunistische Gewerkschaften, individualistische Sekten und reformistische, sozialdemokratische Parteien, die eher auf eine ökonomische Entwicklung zur Revolution warten. Das gravierendste und aktuellste Unsicherheitsmoment in der Revolution ist für Lukács daher die »*ideologische Krise des Proletariats*« (ebd.:

486). Die Revolution steht also im Moment ihrer Aktualität unter diesen beiden Unsicherheitsbedingungen, und es ist gerade die »ideologische Krise«, die auf besondere Weise den Einsatz einer kommunistischen Partei erforderlich macht. Diese muss nicht nur hegemonial die anderen Klassen führen und auf die proletarische Revolution hin ausrichten; sie muss vielmehr noch das Klassenbewusstsein des Proletariats selbst ausarbeiten und entwickeln. Sie muss das Proletariat zur Klasse *befähigen* und sie einer *geistigen Prozedur der kommunistischen Subjektivierung* unterziehen. Denn:

»Einzelne Arbeiterschichten sind durch ihr ökonomisches Dasein ebenso wenig unmittelbar dazu vorherbestimmt, Kommunisten zu werden, wie der einzelne Arbeiter als Kommunist geboren wird. Für jeden in der kapitalistischen Gesellschaft geborenen und unter seinem Einfluß aufgewachsenen Arbeiter ist ein an Erfahrungen mehr oder weniger schwerer Weg zurückzulegen, um in sich das richtige Bewußtsein über die eigene Klassenlage verwirklichen zu können. *Der Kampf der kommunistischen Partei geht um das Klassenbewußtsein des Proletariats.*« (Ebd.: 503; Herv. M.B.)

So wenig wie es eine einfache politische Mechanik der Revolution gibt, die sich aus den ökonomischen Gesetzmäßigkeiten der kapitalistischen Gesellschaft ergibt, so wenig gibt es eine einfache geistige Mechanik der klassenbewussten Subjektformierung, die aus der bloßen sozioökonomischen Klassenlage der Arbeiter und Arbeiterinnen entspringt. Prinzipiell bleibt die *Klasse des Proletariats* zwar die Grundlage der Revolution – sie allein ist mit der weltgeschichtlichen »Sendung« beauftragt, das »Reich der Freiheit« zu verwirklichen. Aber die Klasse des Proletariats ist nicht identisch mit den *konkreten, empirischen Arbeitern und Arbeiterinnen*, die inmitten des Klassenkampfes und der genannten Unsicherheitsmomente stehen. Die Differenz ist eine Frage des Klassenbewusstseins, also der umfassenden geistigen Verfassung der wirklichen Arbeiter und Arbeiterinnen. »Man darf also niemals«, schreibt Lukács, »den Abstand, der den Bewußtseinszustand selbst der revolutionärsten Arbeiter vom wahren Klassenbewußtsein des Proletariats trennt, übersehen.« (Ebd.: 256) Diesen Abstand bestimmt die kommunistische Partei, sie ist es, die den Klassenkampf in das Klassenbewusstsein der Arbeiter und Arbeiterinnen hineinträgt, um den Abstand zu verringern und um das *konkrete* Klassenbewusstsein auf das Niveau des zugerechneten *wahren* Klassenbewusstseins des Proletariats zu heben. Für Lukács erwächst die zentrale Rolle der kommunistischen Partei aus ihrer spezifischen Position und Aufgabe, die Lücke zwischen den beiden Klassenbewusstseinszuständen zu schließen. Daher ist die

Revolution nicht nur der Kampf des Proletariats »mit dem äußeren Feind, mit der Bourgeoisie, sondern zugleich der Kampf des Proletariats *mit sich selbst*: mit den verheerenden und erniedrigenden Wirkungen des kapitalistischen Systems auf sein Klassenbewußtsein« (ebd.).

Es dürfte nun klar geworden sein, warum Lukács die Frage der Organisation nicht nur ins Zentrum der Revolutions- und Organisationstheorie stellt, sondern sie im Grunde zum *geistigen* Zentrum des Marxismus schlechthin machen konnte. Die kommunistische Partei ist nicht nur der *Ort*, an dem taktisch die jeweiligen Richtungen und Aktionen im Klassenkampf vorgegeben werden; sie ist nicht nur die *Instanz*, die die politische Führung der nicht-proletarischen Klassen übernimmt und entsprechende Allianzen schmiedet; sie ist vor allem und in erster Linie eine spezifische *Praxis der kommunistischen Subjektivierung*. Durch sie verwandeln sich unter den gegebenen kapitalistischen Verdinglichungsstrukturen die empirischen Arbeiter/-innen-Subjekte in kommunistische Proletariats-Subjekte; erst mit der Partei ist es möglich, einen umfassenden Bewusstseinswandel, eine geistige Konversion zu vollziehen, die einen entscheidenden Schritt in Richtung auf das »Reich der Freiheit« erbringt. Diese Konversion ist schon allein deshalb für Lukács notwendig, weil die Verwirklichung der Freiheit notwendig an den Untergang des von der kapitalistischen Gesellschaft erzeugten ›Menschenschlags‹ gebunden ist. Mit einem unüberhörbar messianischen Unterton zitiert Lukács aus Marx' *Klassenkämpfe in Frankreich*: »Das jetzige Geschlecht, sagt Marx, gleicht den Juden, die Moses durch die Wüste führt. Es hat nicht nur eine neue Welt zu erobern, es muß untergehen, um den Menschen Platz zu machen, die einer neuen Welt gewachsen sind.« (Ebd.: 492)

Wie aber muss nun eine kommunistische Partei beschaffen sein, damit sie im Vollzug des Klassenkampfes innerhalb der kapitalistischen Gesellschaft diese umfassende Konversion von Arbeitern und Arbeiterinnen in Kommunisten und Kommunistinnen und am Ende sogar unter Beseitigung ihrer selbst in klassenlose Subjekte in die Wege leiten kann? Man muss sich, sagt Lukács, die Partei als eine Organisation ›höheren Typs‹ vorstellen,³ nicht zu verwechseln mit den klassischen bürgerlichen oder sozialdemokratischen Parteien, die eine mechanische Trennung von Parteiführung und

3 Lukács lehnt sich stark an Lenins Parteikonzeption an. Seine Bewunderung für das politische ›Genie‹ Lenin hat Lukács nur ein Jahr später, 1924, in seiner kleinen Lenin-Monographie manifestiert. Ich komme am Ende meines Beitrags noch einmal auf Lenin und die kommunistische Partei zurück.

Massenmitgliedschaft institutionalisiert haben. Diese Trennung ist nur die maschinenhafte und bürokratisch-verkrustete Fortsetzung der Rationalisierung und Verdinglichung in der kapitalistischen Warenwelt. Stattdessen bestimmt Lukács die kommunistische Partei als eine *geistig-moralische* Einheit, als einen ›Gesamtwillen‹, dem sich alle Parteimitglieder unterzuordnen haben. In ihrem Zentrum steht die wohlverstandene ›Disziplin‹, die die Einheit, Entscheidungskraft und Führungsstärke der Partei gewährleistet:

»Die Einheit dieser Momente ist *die Disziplin*. Nicht nur, weil bloß infolge einer Disziplin die Partei zu einem aktiven Gesamtwillen zu werden fähig ist [...]. Sondern weil gerade die Disziplin auch für den Einzelnen den ersten Schritt zu der heute möglichen [...] Freiheit bedeutet, die in der Richtung auf die Überwindung der Gegenwart geht.« (Ebd.: 493)

Die *Disziplin* des Einzelnen gegenüber dem Gesamtwillen ist demnach schon die erste prozedurale Form oder Weise, sich in die künftige *Freiheit* einzuüben. Lukács spricht sogar noch klarer vom »bedingungslosen Aufgehen der Gesamtpersönlichkeit eines jeden Mitgliedes in der Praxis der Bewegung« als dem »einzig mögliche[n] Weg zur Verwirklichung der Freiheit« – und zwar jedes einzelnen Parteimitgliedes »für sich selbst« (ebd.: 497).

An dieser Stelle muss man sich als Leserin davor hüten, vorschnell den gesamten Gedankengang von Lukács beiseitezuschieben, weil man hier – mitten in der Ausarbeitung einer Emanzipations- und Befreiungslehre – einer ungeheuerlichen Legitimation autoritärer Herrschaft beiwohnt. Es lohnt sich, das gesamte Argument noch einmal anzuschauen: Die einzelnen Arbeiter und Arbeiterinnen besitzen aufgrund ihrer allgemeinen Klassenlage lediglich die *objektive Möglichkeit*, ein proletarisches Klassenbewusstsein auszubilden und zu einem revolutionären kommunistischen Subjekt zu werden, denn sie unterliegen ihren jeweiligen empirisch-psychologischen Erfahrungen, die als Effekte der kapitalistischen Verdinglichung auf ihre Gesamtpersönlichkeit einwirken. Sie können daher inmitten der Revolution schwanken, unsicher und lethargisch werden, sich sogar auf die falsche Seite schlagen. Das bezeichnet Lukács als die ›ideologische Krise des Proletariats‹, die das zentrale Unsicherheitsmoment innerhalb der Aktualität der Revolution darstellt. Da es nun für Lukács auch in einer revolutionären Situation keine Spontankonversionen gibt und man nicht als Kommunistin geboren wird, muss es eine Praxis, eine institutionalisierte Prozedur, ein Dispositiv geben, das es unter den Bedingungen kapitalistischer Vergesellschaftung ermöglicht, die Arbeiter und Arbeiterinnen in ihrer Gesamtpersönlichkeit

zu *ermächtigen*, ein wahrhaft kommunistisches Subjekt zu werden. Dieses Dispositiv ist die kommunistische Partei. Die Partei ist so etwas wie ein *Sicherheitsdispositiv* gegen die »ideologische Krise des Proletariats«, und sie ist zugleich eine Art *Pastorat*, eine ethische Führungsinstanz innerhalb einer kapitalistischen Welt, die die geistige Verfassung der Arbeiter/-innen-Klasse angreift.⁴ Soweit zunächst also die Rechtfertigung der Macht der Partei. Doch nun verschärft Lukács das Argument: Der Kampf ums proletarische Klassenbewusstsein endet nämlich nicht an den Eingangspforten der Partei, d.h. die Verunsicherungspraktiken der kapitalistischen Verdinglichung affizieren nicht allein die geistige Verfassung der *Klasse*, sondern dringen auch tief ins Innere der *Partei* selbst ein – beispielsweise mit falschen Vorstellungen von Zentralismus, Freiheit, Demokratie, Individualität etc. Das heißt nun aber, dass auch innerhalb der Partei, solange der Kapitalismus besteht, »organisatorische Vorkehrungen und Garantien gesucht und gefunden werden [müssen], die geeignet sind, den verderbnisbringenden Folgen dieser Sachlage entgegenzuarbeiten, ihr unvermeidliches Auftreten sofort zu korrigieren, die dadurch entstandenen Auswüchse auszumerzen« (ebd.: 513).

War die kommunistische Partei ein Sicherheitsdispositiv für die Klasse und eine bestimmte pastorale Praxis, so erscheint nun die *Disziplin* als erste und vornehmste *Vorkehrung oder Technologie* innerhalb der Partei, um das kommunistische Subjekt vor einem Rückfall ins verdinglichte Bewusstsein zu bewahren. Neben der Disziplin erwähnt Lukács noch drei weitere dieser Vorkehrungen: 1. Die Mobilisierung der Parteimitglieder »in ihrer Gesamtpersönlichkeit« (ebd.) zur dauernden Parteiaktivität. Das kommunistische Subjekt bildet eine existenzialistische Beziehung zum Gesamtwillen der Partei aus, indem es an allen Aktivitäten in den unterschiedlichsten Phasen des Klassenkampfes beteiligt wird; nur durch ein solches permanentes *Aktivierungsverfahren* wird es ein kämpfendes, ein Parteisubjekt. 2. Eine »gesunde, die Aktionsfähigkeit steigernde Selbstkritik« (ebd.: 509) ist ein weiteres Korrektivprinzip, ein *Wahrheitsverfahren*, das es dem Parteisubjekt ermöglichen soll, seine Fehler gegenüber dem Gesamtwillen zu gestehen; nur die Geständnisprozedur führt in die Partei und zum Subjektstatus zurück. 3. Die »Säuberung« (ebd.: 516) ist dann die letzte Vorkehrung gegen das Eindringen des kapitalistischen Geistes ins Innere des kommunistischen Gesamtwillens. Es handelt

4 Zu den beiden hier an Foucault angelehnten Begriffen des »Dispositiv« und des »Pastorats« als einer »Regierung der Seelen« verweise ich grundlegend auf Lemke 1997: 68 ff. und 151 ff.

sich hierbei um ein spezifisches (*Selbst-*)*Reinigungsverfahren* der Partei, das von Zeit zu Zeit durchgeführt werden muss, um die korrupten, bürokratisierten, »von den Massen entfremdeten und revolutionär unzuverlässigen Elemente« (ebd.) auszuschneiden.

Mit den Hinweisen auf diese Vorkehrungen und Verfahren, die die Partei etablieren muss, um für sich selbst das proletarische Klassenbewusstsein auf höchstem Niveau zu halten, gesteht Lukács im Grunde ein, dass das Ausgangsproblem nicht gelöst ist; es ist lediglich ins Parteiinnere verschoben worden: *Auch die kommunistische Partei ist von dieser kapitalistischen Welt!* Und die »ideologische Krise des Proletariats« setzt sich fort in einer möglichen *ideologischen Krise der kommunistischen Partei* selbst und damit ins Herz des proletarischen Klassenbewusstseins. So wie die empirischen Arbeiterinnen und Arbeiter unter den kapitalistischen Verdinglichungsstrukturen im Grunde permanent darin gestört oder abgelenkt werden, ein revolutionäres Klassenbewusstsein auszubilden, so steht auch die tatsächliche, empirische kommunistische Partei unter dem Einflussbereich des verdinglichten Bewusstseins und schwebt unter der dauerhaften Gefahr, nun ihr gegenüber den Arbeiterinnen und Arbeitern weiterentwickeltes proletarische Klassenbewusstsein zu verlieren. Damit aber bleibt prinzipiell das Unsicherheitsmoment, aufgrund dessen die Partei als ethisch-politischer Gesamtwille des Proletariats gegründet und mit entsprechender Machtfülle ausgestattet wurde, erhalten. Ja, das Fatale und geradezu Monströse dieser gesamten Argumentation – denkt man an die Stalin'schen Säuberungen der 1930er Jahre –, besteht darin, das höchste Sicherheitsdispositiv der proletarischen Macht in einen prinzipiell unsicheren Ort verwandelt zu haben. Auch wenn Lukács nun von erhöhten *ethischen Anforderungen* oder höheren Ansprüchen spricht, die die Partei bei der Auswahl ihrer Mitglieder anlegen muss, so gibt es keine Garantien, dass nicht der Genosse Lukács, ja nicht einmal die Genossen Trotzki, Bucharin, Sinowjew etc. bei der nächsten politischen Säuberung der Partei als »unzuverlässige Elemente« ausgeschieden werden.

Sicherlich war Lukács nicht der Einzige, der zu dieser Zeit die *Wahrheit* des Marxismus mit der *Macht* der kommunistischen Partei derart eng verknüpft hat. Aber er hat diese Verknüpfung auf die spezifische Ausgangsproblematik einer *ideologischen Krise des Proletariats* gegründet, die wiederum das Ergebnis einer durchaus materialistischen Analyse und Kritik der kapitalistischen Vergesellschaftung darstellte. Es ist also eine spezifische Problematik, die Lukács dazu geführt hat, der kommunistischen Partei einen exceptionellen Status zu verleihen, sie mit entsprechenden Wahrheits- und

Machtprozeduren auszustatten. Bei dieser Problematisierung handelt es sich um die Frage, auf welche Weise es möglich ist, unter den gegebenen kapitalistischen Verdinglichungsstrukturen, *aus der empirischen Vielzahl von Arbeiterinnen und Arbeitern ein revolutionäres mit proletarischem Klassenbewusstsein ausgestattetes kommunistisches Klassensubjekt zu bilden*. Alles hängt davon ab, diesen Bildungsprozess nicht als einen notwendigen Automatismus (ökonomische Klassenlage) und auch nicht als einen zufälligen Spontaneismus (Massenaufstand etc.) zu begreifen. Es gibt zwar eine *Neigung* der empirischen Arbeiter/-innen-Klasse, vom bloßen Objekt der kapitalistischen Gesellschaft zum befreienden Subjekt/Objekt der Geschichte zu werden. Aber das reicht nicht zur erfolgreichen Revolution. Die Arbeiterinnen und Arbeiter müssen in dieser gesamten Konzeption selbst eine *Verwandlung* vollziehen, sie müssen ein *Bewusstsein*, eine Klarheit ihrer selbst über das, was sie tun, über ihre *revolutionäre Subjektivität* entwickeln und erlangen. Sie müssen erst zu *Wahrheitssubjekten*⁵ des Kommunismus werden; nur dann haben sie die vielbeschworene *Reife*, als Proletariat zu handeln.

Vielleicht auch deshalb, weil er erneut auf Hegel zurückgreift, stellt Lukács die Frage nach dem *Bildungsprozess* jenes Subjekts, das von Marx bis Lukács und Folgenden die geradezu welthistorische Bürde auferlegt bekommt, *sich selbst* und die gesamte Gesellschaft zu transformieren. Aber wie ist es möglich, welche Bedingungen, Praktiken und Prozeduren ermöglichen es, ein solches Wahrheitssubjekt zu werden? Und was ist der Preis dafür, dass man in diesen Bildungsprozess eintritt und Zugang zur Wahrheit erhält – dass man also nicht nur die Wahrheit *erkennt*, sondern als Subjekt in einen *Zustand des Wahren* eintritt?⁶ Das Besondere, das Radikale und auch Moderne an Lukács ist, dass er diese Fragen erneut aufgreift und versucht, zu Ende zu denken; das Fatale daran ist, dass er am Ende nicht nur bei einem *totalen Subjekt* (Proletariat), sondern auch bei einer *totalen Institution* (kommunistische Partei) landet, die mit ihren Machtprozeduren, ihren Verfahren und Vorkehrungen gerade jene vermeintlichen Wahrheitssubjekte zerstört, die sie bilden und befähigen will. Der Bildungsprozess jenes Wahrheitssubjekts, das den Namen

5 Zum Begriff des »Wahrheitssubjekts« siehe Foucault 2004: 32 ff. und 50 ff. sowie Foucault 2014: 118 ff.

6 Lukács spricht davon, dass »diese Erkenntnis eine gegenständliche, struktive Veränderung am Objekt ihrer Erkenntnis [vollbringt]« (Lukács 2013: 353), dass demnach die Erkenntnis nicht allein ein kognitiver oder logischer Akt der Einsicht in eine propositionale Wahrheit ist, sondern ein Akt des Wahr-Werdens des Subjekts oder des Subjekt-Werdens der Wahrheit.

›Proletariat‹ trägt, führt nicht in die Emanzipation und Befreiung der Arbeiter/-innen-Klasse, sondern vielmehr in die Errichtung einer Apparatur, die im historisch-politischen Vollzug dieses Bildungsprozesses in diesen selbst eine Reihe von Machtprozeduren einschreibt und sich dabei zu einem beispiellosen Gewalt- und Herrschaftsapparat formiert. War das der notwendige Preis, den man zahlen musste, *wenn man Gesellschaftskritik und die Revolution der kapitalistischen Verhältnisse an die Bildung von Wahrheitssubjekten koppelt*? Gibt es einen Zusammenhang zwischen radikaler, revolutionärer Gesellschaftskritik und Machtpraktiken, die in einen Herrschaftsapparat münden? Und weiterhin: Hat dieser Zusammenhang etwas mit der Projektion eines revolutionären Subjekts zu tun, das sich selbst verwandeln muss im Moment, in dem es eine gesamtgesellschaftliche Revolution vollzieht?

Dieses Bündel von Fragen, das ich hier mehr oder weniger über den (Um-)Weg einer erneuten Lukács-Lektüre versucht habe, zu extrahieren, steht im Zentrum meiner weiteren Ausführungen. Es geht allerdings im Folgenden nicht so sehr darum, diese Fragen vollständig und ein für alle Mal zu beantworten, sondern darum, sie als eine *Grundproblematik* eines gesellschaftskritischen Denkens sichtbar zu machen, das sich immer noch in Bezug auf Marx und die mit ihm verknüpften Erbschaften zu reflektieren versucht. Insofern wäre es auch zu kurz gegriffen, Lukács selbst oder *Geschichte und Klassenbewußtsein* für die Verbindung von Wahrheitssubjekten, Machtprozeduren und Revolution verantwortlich zu machen. Es wäre auch deshalb zu kurz gegriffen, weil man sich auf diese Weise bloß der hier an Lukács exemplifizierten Problematik und dem genannten Fragenbündel mehr oder weniger leichtfüßig entzieht, indem man sie einem Autor, einem Werk, vielleicht einer zufälligen historisch-politischen Situation zuordnet. Demgegenüber geht es mir darum, die Klarheit und Notwendigkeit auf der einen sowie die Fatalität und Gefährlichkeit auf der anderen Seite in Lukács' *Verkopplung von Wahrheit, Subjektivität und Macht* ernst zu nehmen und die genealogische Frage zu stellen: Woher stammt diese Verknüpfung? Was ist ihre Herkunft? Wo ist der Ort innerhalb der Geschichte gesellschaftskritischen Denkens, an dem diese Verknüpfung ihren Ausgang nimmt und an dem die möglichen herrschaftspraktischen Konsequenzen dieser Verknüpfung nicht mehr reflektiert oder schlicht abgewiesen wurden?

Tatsächlich lässt sich ein solcher Ort oder besser: historischer Moment ausfindig machen: Es handelt sich hierbei um die Begegnung von Marx und Engels mit Max Stirner in den Jahren 1844 bis 1846. Es handelt sich um eine spezifische Situation innerhalb der Geburtsphase der Marx'schen Gesell-

schaftskritik, in der Friedrich Engels, Moses Hess, Karl Marx und Max Stirner eine Auseinandersetzung führen, die am Ende in eine erste, aber entscheidende Version des ›historischen Materialismus‹ mündet: nämlich in die – später als *Deutsche Ideologie* kompilierte – Selbstverständigung von Marx und Engels, nicht mehr dem Pfad der kritisch-philosophischen Junghegelianer, nicht mehr dem Weg der feuerbachianischen Sozialisten und vor allem auch nicht dem kritischen Unternehmen eines ›Materialismus des Selbst‹ (Eßbach 1982) von Max Stirner zu folgen. Insbesondere diese letzte Zurückweisung, die Ignoranz gegenüber *Stirners Kritik der kommunistischen Subjektivierung* – so die weitergehende These meines Beitrags – hatte Konsequenzen für die Marx'sche Gesellschaftskritik insgesamt, die ich in den folgenden Überlegungen genauer ausführen möchte.

2. Durchführung: Marx gegen Stirner – ein versäumter Dialog

Seit der bahnbrechenden Studie von Wolfgang Eßbach aus dem Jahr 1982 wissen wir nicht nur um die intensive Beschäftigung von Marx und Engels mit Stirner, sondern auch, wie bedeutsam diese Auseinandersetzung für die Marx'sche Konzeption einer historisch-materialistischen Gesellschaftskritik gewesen ist.⁷ Die ungeheure Akribie, der Hass und Eifer sowie die parodistische Kreativität, die von Marx und Engels in die 350 Seiten des berühmten Kapitels *III. Sankt Max* investiert wurden, macht zumindest eines deutlich: Stirners *Der Einzige und sein Eigentum* war eine besondere Herausforderung und Provokation, auf die insbesondere Marx sich gezwungen sah, mit allen stilistischen und argumentativen Mitteln zu antworten. Doch kann man wirklich sagen, dass Marx auf Stirner *geantwortet* hat; dass hier ein Dialog zwischen den beiden Protagonisten stattgefunden hat? Ja und nein zugleich.

Folgt man der Rezeption dieser Kontroverse,⁸ so war Stirners Buch für Marx zweierlei: zum einen ein Medium, um sich von Feuerbachs anthropologischem Materialismus zu verabschieden, und zum anderen ein Anlass, sich mit dem Problem der ›Ideologie‹, der ›Herrschaft der Gedanken‹ und dem

7 Vgl. Eßbach 1982. Dabei handelt es sich um eine Studie, die längst hätte wieder aufgelegt werden müssen und die meine hier vorgelegte Untersuchung maßgeblich inspiriert hat.

8 Vgl. hierzu und allgemein zur Auseinandersetzung zwischen Marx und Stirner die beeindruckende, detaillierte ideen- und philosophiegeschichtliche Studie von Pagel 2020.

›Bewusstsein‹ auseinanderzusetzen. Stirners radikaler *Nominalismus* auf der einen und sein nicht minder radikaler *Idealismus* auf der anderen Seite hätten auf Marx gleichsam wie Katalysatoren gewirkt, um eine antipodische, d.h. eine *historische und materialistische Kritik und Theorie der kapitalistischen Gesellschaft* zu entwerfen. Das ist sicherlich richtig. Zugleich aber ging es in dieser Auseinandersetzung, in diesem historischen Moment, um wesentlich mehr, nämlich nicht nur um die Frage, auf welche Weise eine richtige Kritik der bürgerlich-kapitalistischen Gesellschaft und ihrer Herrschaftsformen durchgeführt werden muss, sondern damit zugleich um die Frage, wie es möglich und realistisch ist, diese bürgerlich-kapitalistischen Herrschaftsverhältnisse zu überwinden. Die Fragen, die 1845 Marx und Engels umtreiben, sind nicht nur theoretischer oder konzeptioneller Art, sondern *Fragen nach einer sozialistischen bzw. kommunistischen Revolutionierung der Gesellschaftsverhältnisse*. Es geht um die »Aufgabe«, wie Marx und Engels mit großem Nachdruck gegen Stirner formulieren, »die Gesellschaft kommunistisch zu organisieren« (MEGA² I/5: 496). Angesichts der zahlreichen, vor allem in Frankreich und England sich entwickelnden sozialistischen, anarchistischen und kommunistischen Diskurse, Organisationen und Projekte wollten Marx und Engels nun (auch für sich) klarstellen und festlegen, was ihrer Ansicht nach der einzig mögliche und wirklich revolutionäre Weg in den Kommunismus sein kann. Diese, wenn man so will, unmittelbar politisch-praktische Dimension und vehement politisch-revolutionäre Grundierung der hier verhandelten Texte von Marx und Engels ist kaum zu unterschätzen. Sie offenbart nämlich, was in der Auseinandersetzung mit Stirner prinzipiell auf dem Spiel steht: *das eigene kommunistische Projekt*. Die Kontroverse mit Stirner ist eine Kontroverse im politischen Handgemenge gegen einen Gegner, der offen als ›antikommunistisch‹ eingeschätzt und mit einer neuen ideologiekritischen Bezeichnung als ›Kleinbürger‹ klassifiziert wird.⁹ Von einem Dialog, einer Diskussion oder einer Antwort im klassischen Sinne kann demnach nicht die Rede sein. Vielmehr geht es darum, dass hier die Waffen und Werkzeuge geschmiedet werden müssen, die den Angriffen der bürgerlichen und kleinbürgerlichen Intellektuellen standhalten können. In dieser Schlacht geht es auch um die Produktion von Erkenntnis, Kritik und Wahrheit – und die Leistungen einer hier entstehenden materialistischen Kritik der gesellschaftlichen Herrschaftsverhältnisse sind ohne Zweifel grundlegend und epochal. Doch im selben Maße

9 Vgl. grundlegend zur Perspektive der Marx'schen Gesellschaftskritik als einer »Kritik im Handgemenge« Bohlender/Schönfelder/Spekker 2018.

geht es hier auch um die Blindstellen, Fehlwahrnehmungen, Ausblendungen und Strategien der Invisibilisierung.

(a) Der Entstehungsherd: Hess gegen Stirner gegen Hess

Der Ausgangspunkt der Auseinandersetzung zwischen Marx und Stirner beginnt mit Engels und Moses Hess. In einem Brief an Marx vom November 1844 berichtet Engels über seine Lektüre von Stirners *Der Einzige und sein Eigentum*. Zunächst steht für Engels fest, dass Stirner nur das Grundprinzip der bürgerlichen Gesellschaft, den Egoismus, artikuliert. Aber dann fährt er plötzlich fort:

»Darum ist dieses Ding aber wichtig, wichtiger als Heß z.B. es dafür ansieht. Wir müssen es nicht beiseite werfen, sondern eben als vollkommenen Ausdruck der bestehenden Tollheit ausbeuten und indem wir es umkehren, darauf fortbauen.« (MEGA² III/1: 252)

Stirners *Einzig* ist zwar gewissermaßen das letzte Bollwerk gegen den Kommunismus und muss deshalb bekämpft werden; aber da das Buch zugleich die auf die Spitze getriebene Theorie der bürgerlichen Gesellschaft darstellt, steckt in ihm auch eine bestimmte Wahrheit. Zum einen ist das für Engels die richtige Kritik des Feuerbach'schen Humanismus, die Kritik des »Menschen«, der bei Feuerbach immer noch »mit einem theologischen Heiligenschein der Abstraktion bekränzt« (ebd.) wird. Zum anderen kann man von Stirner lernen, dass »wir erst eine Sache zu unserer eignen, egoistischen Sache machen müssen, ehe wir etwas dafür thun können – daß wir also in diesem Sinne [...] auch aus Egoismus Kommunisten sind, aus Egoismus *Menschen* sein wollen, nicht bloße Individuen« (ebd.). Das scheint eine merkwürdige Formulierung zu sein: *aus Egoismus Kommunist zu sein*, doch Engels zielt damit auf einen wichtigen Punkt. Ihm geht es um die Frage, wie man sich als »leibhaftiges« Individuum, als »wirklicher« Mensch die kommunistische Sache aneignen kann. Wie wird man ein kommunistisches Subjekt?

Doch am Ende ist es nicht Engels mit seinen fragmentarisch gebliebenen Fragen und Überlegungen, sondern Moses Hess, der die erste öffentliche Antwort auf Stirner formuliert. In einem Brief an Marx macht er deutlich, dass seine Antwort wohl ganz im Sinne von Marx und Engels ausfallen wird:

»Als Engels mir Ihren Brief zeigte, hatte ich gerade eine Beurtheilung Stirners zu Ende gebracht et j'avais la satisfaction de voir, daß Sie den Einzigen

ganz von demselben Gesichtspunkte aus ansehen. Er hat das *Ideal* der bürgerlichen Gesellschaft im Kopfe, und bildet sich ein, mit seinem idealistischen ›Unsinn‹ den *Staat* zu verachten, wie B. Bauer, der das *Ideal* des Staates im Kopfe hat, sich einbildet, mit *diesem* ›Unsinn‹ die *bürgerliche Gesellschaft* zu vernichten.« (Ebd.: 450)

Die 1845 in Druck gegebene kleine Schrift mit dem Titel *Die letzten Philosophen* behandelt – geradezu in Vorwegnahme der *Deutschen Ideologie* – die Trias Feuerbach, Bruno Bauer und Stirner. Stirner wird hier wie in der Eingangspassage von Engels als der letzte Philosoph und Idealist der bürgerlichen Gesellschaft verstanden, der den Egoismus zum Prinzip erklärt: »Die ›Consequenz‹ des ›Einzigens‹, rationell ausgedrückt, ist der kategorische Imperativ: Werdet Thiere!« (Hess 1961a: 389) Die bürgerliche Gesellschaft ist nichts anderes als die letzte Spitze einer »socialen Thierwelt«, in der die Individuen untereinander einen Krieg aller gegen alle führen und vom »Gelddurst der Krämerwelt« angetrieben werden (ebd.: 388). Die bürgerliche Gesellschaft wird bevölkert von egoistischen, isolierten und entfremdeten »Thiermenschen« oder »Raubthieren« (ebd.), die noch gar nicht den Status von Menschen erreicht haben. Der Egoismus hat sich in der geldgetriebenen Krämerwelt einen bestimmten Ausdruck verschafft, den Hess »freie Concurrrenz« nennt: »Die ›freie Concurrrenz‹ unserer Krämerwelt ist nicht nur die vollendete Form des Raubmordes, sie ist zugleich das vollendete Bewußtsein der gegenseitigen menschlichen Entfremdung« (ebd.). Die Perfidie von Stirner besteht nun für Hess darin, dass gerade an dem Punkt, an dem in der Geschichte die ›Menschwerdung der Raubtiere‹ geschehen könnte, also an der Schwelle zum erlösenden Sozialismus, hier jemand auftritt und ruft: Die bürgerliche Gesellschaft ist gar nicht egoistisch und sie besteht auch nicht aus Raubtieren; sie ist überhaupt keine tierweltliche Vor- oder Entwicklungsstufe zur wahren, menschlichen Gesellschaft; sie ist schon längst eine zutiefst ›heilige‹, ›menschliche‹, ›religiöse‹ Gesellschaft! Für Hess ist Stirner daher nicht ein simpler Apolet der bürgerlichen Gesellschaft, denn er weiß, dass Stirner hier eine *Kritik der bürgerlichen Gesellschaft* formuliert. Aber es ist in seinen Augen eine vergiftete Kritik, die nur aus der Sorge um das eigene Selbst heraus in Anschlag gebracht wird:

»Ja, die ›Sorge‹, es möchte sich in ihm Etwas ›festsetzen‹, läßt dieses altkluge Naturkind nicht einen Augenblick in Ruhe! Es kann seine ›Bestimmung‹ als Egoist niemals erfüllen. Es muß sich jeder Zeit fragen: ›Folge Ich Mir selbst,

meiner eigenen Bestimmung, wenn ich Diesem und Jenem mich unbefangenen hingebe?» (Ebd.: 393)

Diese Passage ist äußerst symptomatisch, nicht nur deshalb, weil Hess hier tatsächlich einen zentralen Punkt der Stirner'schen Machtkritik erfasst. Es geht dabei um nicht weniger als die Vorstellung, dass *Subjekt- und Identitätsbildung selbst Formen der Ausübung von Macht* sein können und innerhalb der bürgerlichen Gesellschaft selbst mit *Praktiken der Normierung und Normalisierung des Selbst* verknüpft sind. Daher die ständige Selbstbefragung des Stirner'schen Ich: *Folge Ich Mir Selbst, oder Bin Ich nur die Folge/Gefolgschaft eines Anderen?* Hess sieht diesen Punkt, aber zugleich sieht er ihn nicht, zumindest erkennt er darin keine relevante Form einer Kritik der bürgerlichen Gesellschaft. Ganz im Gegenteil: Er liest diese Kritik als Rechtfertigung eines wesentlich tiefersitzenden Egoismus und damit als eine subtile Form der Apologie der bürgerlichen Gesellschaft. Und für Hess steht fest: Dieses ständige Nicht-festgesetzt-werden-Wollen, dieses bestimmungslose, vagabundierende, berufslose und nicht-identitäre Individuum taugt für ein sozialistisches/kommunistisches Projekt überhaupt nicht.

Ziemlich rasch nach der Veröffentlichung von Hess' Kritik am *Einzigsten* verfasste Stirner eine ausführliche Replik, in deren Zentrum ein Argument steht, das im Prinzip noch einmal gegen die Fehlanalyse von Hess und die feuerbachianischen Sozialisten gerichtet ist. Diese Fehlanalyse betrifft die Einschätzung der bürgerlichen Gesellschaft und ihrer Prinzipien als Ausdruck des bloßen Egoismus:

»Diese heutige Welt voll Philanthropie, die *im Princip* mit dem Socialismus ganz einverstanden ist [...] diese Welt, in der die Allermeisten sich durch Heiligkeiten um ihre Vortheile bringen lassen, und in der die Ideale von Bruderliebe, Menschenliebe, Recht und Gerechtigkeit, von ›Füreinandersein‹ und Füreinanderthun u.s.f. nicht bloss von Mund zu Mund gehen, sondern schrecklicher, verderbenvoller Ernst sind – diese Welt, die nach wahrer Menschlichkeit schmachtet und bei Socialisten und Communisten, Menschenfreunden aller Art endlich die rechte Erlösung zu finden hofft, – diese Welt, in der die socialistischen Bestrebungen nichts als der offenbare Sinn jeder ›Krämerseele‹ sind und bei allen Wohldenkenden Anklang finden [...] diese gegen allen Egoismus heftig eifernde Welt verlästert Hess als eine ›egoistische‹«. (Stirner 1976: 371 f.)

Das Argument von Stirner läuft also auf Folgendes hinaus: Eine Kritik der bürgerlichen Gesellschaft, die im Wesentlichen auf der moralphilosophischen Analyse gegründet ist, dass diese Gesellschaft eine egoistische, entfremdete, eine ›Raubtiergesellschaft‹ ist, läuft völlig leer, weil sie eine Kritik darstellt, die im Grunde in völliger Übereinstimmung mit dem moralischen Selbstverständnis der bürgerlichen Gesellschaft agiert. Eine solche Kritik legt den ›offenbaren Sinn‹ der bürgerlichen Gesellschaft frei und stellt sich mehr oder weniger deutlich in den Dienst ihrer Verwirklichung. Sie operiert mit dem moralischen Imperativ: Werdet endlich das, was ihr immer schon sein wolltet, wahre menschliche Wesen! Lasst ab von Gier, Geld und Egoismus und bildet Euch aus zu jenen umfassenden und allseitig tätigen Individuen, die die ›Gattung‹ und die ›Geschichte der Menschwerdung‹ von euch zu sein verlangen!

Vielleicht war Hess nicht einmal besonders irritiert darüber, dass Stirner damit diese Form der Kritik als eine *Apotheose* der bürgerlichen Gesellschaft dechiffrierte; vielleicht konnte er auch noch nicht den Unmut Stirners darüber verstehen, dass hier Sozialismus/Kommunismus nicht als die Überwindung der kapitalistischen Welt, sondern als deren *Vollendung* begriffen wurden – eine Vollendung, in der nun die Werte und Normen, also die ›heiligen Prinzipien‹ der bürgerlichen Gesellschaft, verwirklicht worden sind. Aber es müsste Hess und all die anderen »heiligen Sozialisten« (ebd.: 374) verstört haben, dass Stirner behauptet, mit der Vollendung der bürgerlichen Gesellschaft vollendeten sie auch deren Herrschafts- und Machtmechanismen. Die bürgerliche Welt ist ausgestattet mit spezifischen Herrschaftspraktiken und Machtprozeduren, und nirgends in den Analysen und der Kritik von Hess ist für Stirner zu erkennen, dass in einer künftigen sozialistischen/kommunistischen Gesellschaft diese Machtprozeduren beseitigt wären. Für Stirner verbleibt der Sozialismus/Kommunismus damit im Herrschaftsraum der bürgerlichen Gesellschaft, weil diese Vollendungsform im Grunde eine »heilige«, »religiöse Gesellschaft« (ebd.: 395) sein will oder genauer: die »Gesellschaft« selbst *sakralisiert*.

Stirner gibt einige Beispiele dafür, auf welche Weise der Sozialismus/Kommunismus die Machtprozeduren der bürgerlichen Gesellschaft fortsetzt und vollendet. So nennt er etwa die »Arbeit, welche für eine Lebensaufgabe, einen Beruf des Menschen gilt. Aus ihr schreibt sich der Wahn her, dass man sein Brod verdienen müsse, und dass es eine Schande sei, Brod zu haben, ohne etwas dafür gethan zu haben: es ist der *Stolz des Verdienstes*. Das Arbeiten hat *für sich* gar keinen Werth und macht keinem Menschen

Ehre, wie das arbeitslose Leben des Lazaroni diesem keine Schande macht.« (Ebd.: 356) Die Arbeit als Ehre, als Tugend, als Beruf und höherer Sinn, diese Form der Sakralisierung der Arbeit, schreibt Stirner weiter, hat nicht nur die moderne Nationalökonomie hervorgebracht, sondern »bleibt Herrin des *heiligen* Socialismus, wo sie als ›menschliche Arbeit‹ die ›menschlichen Anlagen ausbilden soll‹, und wo die Ausbildung eine menschliche Berufssache [...] ist« (ebd.: 357)¹⁰ Immer muss bei allen Tätigkeiten ein allgemeiner Sinn hinzukommen, immer fehlt genau dieser Sinn, sobald man als egoistisch bezeichnet wird; denn es genügt nicht, zu arbeiten, zu lieben, zu begehren, zu singen und zu tanzen, zu denken und zu lachen etc. Stirner erkennt in all diesen scheinbar banalen Tätigkeiten immer einen zusätzlichen moralischen Imperativ im Dienst eines höheren, wirklichen, wahren Interesses, das das Selbst des oder der Einzelnen übersteigt und ihm oder ihr seine oder ihre Unzulänglichkeit, seine oder ihre Mangelhaftigkeit beweist. Die bewusste und unbewusste Produktion dieses *Mangelsubjekts* entziffert Stirner als eine *Praxis ethischer Gewalt*. Denn dieses Mangelsubjekt muss sich erst noch zum wahren Subjekt *entwickeln*: Es ist meine Aufgabe, mein Beruf, mich zu entwickeln, schreibt Stirner, mein *Wesen* zu realisieren und mich dauerhaft zu prüfen: Stimme ich denn wirklich schon mit dem wahren Wesen *des* Menschen, *des* Staatsbürgers, *des* Mannes, *der* Frau, *des* Arbeiters, *des* Patrioten überein? »Weil ich noch nicht Ich bin, so ist ein Anderer (wie Gott, der wahre Mensch, der wahre Fromme, der Vernünftige, der Freie usw.) Ich, mein Ich.« (Stirner 2003: 368). Wie um sich noch einmal gegen Hess' Vorwurf zu wehren, er sei Anti-Sozialist und ein Raubtier-Ideologe, schreibt er:

»Der Egoismus [...] ist kein Gegensatz [...] zum Denken, [...] kein Feind der Kritik, kein Feind des Socialismus, kein Feind eines *wirklichen Interesses*: er schliesst kein Interesse aus. Nur gegen die Uninteressiertheit und das Uninteressante ist er gerichtet: nicht gegen die Liebe, sondern die heilige Liebe,

10 Ein Paradebeispiel für eine solche Sakralisierung der »Arbeit« in der deutschen Arbeiterbewegung bietet nur wenige Jahre später das *Glaubensbekenntnis der Allgemeinen Deutschen Arbeiterverbrüderung*. In der März Ausgabe von 1849 ihrer Zeitschrift kann man »Die zehn Gebote der Arbeiter« nachlesen: »Erstes Gebot: *Du sollst arbeiten*. Wer nicht arbeitet, soll auch nicht essen. So steht es geschrieben. [...]. Zweites Gebot: *Du sollst keinen Müßiggänger neben dir dulden*. Wenn du einen siehst, der müßig neben dir steht und fähig zur Arbeit ist, so gib ihm ein Schurzfell und eine Hacke und sprich zu ihm: ›Jetzt schaffe! [...]‹« (Die zehn Gebote der Arbeiter: 181)

nicht gegen das Denken, sondern gegen das heilige Denken, nicht gegen die Socialisten, sondern die heiligen Socialisten u.s.w.« (Ebd.: 375)

Doch dieses Bekenntnis kann Hess sicherlich nicht überzeugt haben. Mit Stirner konnte man keinen Sozialismus machen, schon gar nicht einen, der ja eine Bewegung der Armen und Arbeiter sein sollte, die danach strebten, aus dem Status des ökonomischen und geistigen Mangelsubjekts herauszutreten, in den die politische Ökonomie des Geldes und die religiöse Ökonomie des falschen Bewusstseins sie gebracht hatten. »Ja«, hatte Hess noch kurz zuvor an die Adresse der Gegner des Sozialismus geschrieben, »wir machen aus Unmenschen Menschen und hoffen damit vollständiger zu reussiren, als Ihr, die Ihr aus Menschen Unmenschen machen wollt, als Ihr, die [...] den Materialismus und die Genußsucht, den Egoismus und die Habsucht predigen laßt.« (Hess 1961b: 320) Der Abstand zwischen Stirner und Hess scheint für letzteren zu groß gewesen zu sein, um erkennen zu können, dass das ›Menschen-Machen‹ (aus ›Unmenschen‹) sich als eine ebensolche Gewalt- und Machtpraxis erweisen könnte wie das kritisierte ›Unmenschen-Machen‹ (aus ›Menschen‹).

Halten wir also noch einmal fest: Stirners Replik auf Hess zielt auf eine Fehldiagnose im Hinblick auf die Art und Weise, wie in der bürgerlichen Gesellschaft Macht ausgeübt wird: nicht über Gott, Eigentum und Geld, nicht über Entfremdung, Ausbeutung und Verarmung der Menschen, sondern über eine bestimmte Weise, die Menschen zu Subjekten der Wahrheit zu machen. Diesen anderen, alternativen Blick auf die Macht- und Herrschaftsform der bürgerlichen Gesellschaft muss man sich allerdings noch einmal genau anschauen.

(b) Stirner: Eine andere Kritik der Macht

In seinen letzten großen Studien zu den frühchristlichen Formen und Praktiken, die Menschen zu führen und zu regieren, ist Michel Foucault auf eine eigentümliche Problematisierung des Verhältnisses von *Wahrheit, Macht und Subjektivität* gestoßen. Was er in den Texten, Anweisungen, Lehrschriften der ersten Kirchenväter und christlichen Mönche zu erkennen glaubt, ist die langsame Formierung einer neuen Erfahrung von Subjektivität und einer neuen Weise der Ausübung von Macht, die sich in unseren Gesellschaften fest eta-

bliert hat.¹¹ In unseren Gesellschaften, schreibt Foucault, fußt die Ausübung von Macht, d.h. die Regierung von Menschen, nicht allein auf Akten des Gehorsams und der Unterwerfung, sondern auf ›Wahrheitsakten‹, bei denen die unterworfenen Subjekte zugleich und notwendigerweise Subjekte einer ›Wahrheitsmanifestation‹ sind. Es gibt seit den Tagen von Tertullian, Cassian und Clemens von Alexandrien ein tief verankertes Band zwischen der Ausübung von Macht und der Verpflichtung des Individuums, die Wahrheit zu sagen bzw. die aktive Fähigkeit auszubilden, ein Subjekt der Wahrheit zu sein:

»Weshalb, in welcher Form gibt es in einer Gesellschaft wie der unseren eine so tiefe Verbindung zwischen der Ausübung von Macht und der Pflicht der Individuen, sich bei den Verfahren der Wahrheitsmanifestation, bei den Verfahren der Alethurgie, deren die Macht bedarf, selbst zu wesentlichen Akteuren zu machen? Welche Beziehung besteht zwischen dem Faktum, in einer Machtbeziehung Untertan (*sujet*) zu sein, und dem Subjekt (*sujet*), durch das, für das und in Bezug auf das sich die Wahrheit offenbart? Was ist dieser Doppelsinn des Wortes ›sujet‹, Untertan in einer Machtbeziehung, Subjekt in einer Wahrheitsmanifestation?« (Foucault 2014: 118)

Ich denke, man kann mit einer gewissen Berechtigung sagen, dass Stirner im Hinblick auf die Ausübung der Macht in und durch die bürgerliche Gesellschaft ähnliche Fragen gestellt hat und auf eine ähnliche Problematik gestoßen ist. In einer Schlüsselpassage, wo Stirner im Grunde die Herrschaftsform der bürgerlichen Gesellschaft als eine ›Gedankenherrschaft‹ oder eine ›Herrschaft des Geistes‹, des ›Heiligen‹ und des ›Glaubens‹ zu beschreiben versucht, kommt er der Vorstellung sehr nahe, dass Machtausübung über die Bildung und Ausbildung eines Subjekts erfolgt, das dazu befähigt wird, aktiv die Wahrheit zu sagen und zu bekennen:

»Furcht macht den Anfang, und dem rohsten Menschen kann man sich fürchterlich machen; also schon ein Damm gegen seine Frechheit. Allein in der Furcht bleibt immer noch der Versuch, sich vom Gefürchteten zu befreien durch List, Betrug, Pfiffe usw. Dagegen ist's in der Ehrfurcht ganz anders. Hier wird nicht bloß gefürchtet, sondern auch geehrt: das Gefürchtete ist zu einer innerlichen Macht geworden, der Ich Mich nicht mehr entziehen kann; Ich ehre dasselbe, bin davon eingenommen, ihm zugetan und angehörig: durch die Ehre, welche ich Ihm zolle, bin ich vollständig in seiner Ge-

11 Siehe hierzu vor allem die Vorlesung am Collège de France von 1979/80 (Foucault 2014).

walt und versuche die Befreiung nicht einmal mehr. Nun hänge ich mit der ganzen Kraft des Glaubens daran. Ich *glaube*. Ich und das Gefürchtete sind Eins: ›nicht Ich lebe, sondern das Respektierte lebt in Mir!« (Stirner 2003: 78)

Stirner beschreibt hier einen Vorgang, eine Prozedur, wie aus einem Individuum der *Furcht* ein Subjekt der *Ehrfurcht* und des Glaubens wird; er beschreibt diese Machtprozedur als eine Form der Verinnerlichung, wobei der Machteffekt nicht allein darin besteht, von dieser inneren Macht beherrscht oder unterdrückt, sondern darin ein aktiv glaubendes, bezeugendes Subjekt dieser Macht zu werden: *Ich glaube*, heißt nun, dass ich Teil des Gefürchteten, Teil der Macht geworden bin und von ihr Zeugnis ablege. Stirner beschreibt hier den bemerkenswerten Vorgang einer Verwandlung, einer Konversion, an dessen Ende ein bestimmtes sich *selbstbeherrschendes* Wahrheits- und Glaubenssubjekt steht. Die Machtform, die Stirner also hier zu fassen versucht und von der er glaubt, dass sie tief in die bürgerliche Gesellschaft und ihre Subjekte eingeschrieben ist, verläuft über Subjektivierung, über die Verinnerlichung der Macht, über die Festlegung, ein bestimmtes Subjekt (Identität) – also ›besessen‹ zu sein. Ebenso wichtig für die Effektivität dieser Herrschaftsform ist aber auch das Einverständnis des unterworfenen Individuums. Stirner will zeigen, dass das Subjekt, das sich der Macht gegenüber unterworfen fühlt, selbst ein Begehren nach dieser Macht ausgebildet haben muss und demnach selbst Teil dieser Unterwerfungspraxis ist, immer schon mitwirkt an ihr und sie bezeugt:

»Vor dem Heiligen verliert man alles Machtgefühl und allen Mut: man verhält sich gegen dasselbe *ohnmächtig* und *demütig*. Und doch ist kein Ding durch sich heilig, sondern durch Meine *Heiligsprechung*, durch Meinen Spruch, Mein Urteil, Mein Kniebeugen, kurz durch Mein – Gewissen.« (Ebd.: 77)

Stirner will allerdings nicht nur den allgemeinen Mechanismus dieser Macht beschreiben (Subjektivierung, Verinnerlichung, Teilhabe), er geht noch einen Schritt weiter und fragt nach seiner Herkunft. In einer bemerkenswerten Passage schildert Stirner gewissermaßen die Geburt moderner Subjektivität aus einer grundlegenden Transformation in der Auffassung darüber, was ›Wahrheit‹ ist:

»Eine lange Zeit verfloß, in welcher man sich mit dem Wahne begnügte, die *Wahrheit* zu haben, ohne daß man daran ernstlich dachte, ob man selbst

vielleicht wahr sein müsse, um die Wahrheit zu besitzen. [...] Erst Luther [...] begriff, daß der Mensch selbst ein anderer werden müsse, wenn er die Wahrheit auffassen wolle, nämlich ebenso wahr, als die Wahrheit selbst. Nur wer die Wahrheit schon im Glauben hat, nur wer an sie glaubt, kann ihrer teilhaftig werden, d.h. nur der Gläubige findet sie zugänglich und ergründet die Tiefen derselben.« (Ebd.: 89 f.)

Die Entstehung moderner Subjektivität als Machtform ist für Stirner gebunden an eine bestimmte Vorstellung davon, ›im Wahren zu sein‹. Mit Luther und Descartes, so Stirner, wird die Erkenntnis der Wahrheit an ein Subjekt gebunden, das eine *Befähigung* zur Wahrheit entwickeln muss, das also qualifiziert sein muss, im Wahren zu sein. Die Individuen können die Wahrheit nicht einfach erkennen, ihnen fehlt noch das entsprechende ›Organ‹,¹² und dieses Organ nennt Stirner in ganz unterschiedlichen Kontexten ›Geist‹, ›Gewissen‹, ›Bewusstsein‹, ›Gedanke‹, ›Denken‹, das ›Heilige‹ oder ›Glaube‹. Einmal mit diesem Organ ausgestattet, wird die Ausübung der Macht wesentlich subtiler, aber auch ›intensiver‹, ›umfassender‹ und ›allmächtiger‹ (ebd.: 91).

Wie wird man nun aber in der bürgerlichen Gesellschaft tatsächlich ein solches qualifiziertes, mit dem entsprechenden Organ ausgestattetes Glaubens- und Wahrheitssubjekt? Welches sind die Verfahren, Prozeduren und institutionellen Praktiken, die die Wahrheit oder den Zugang zur Wahrheit im Subjekt verankern in Form von ›Gedanken‹, in Form eines ›Glaubens‹? Wenn Marx später die Stirner'sche ›Gedankenherrschaft‹ als bloße *idealistische* Spintisiererei zu entlarven versucht und in direkter Reaktion darauf sein Konzept der *Ideologie* ausarbeiten wird, so liegt das nicht zuletzt daran, dass Marx diese Verfahren, Prozeduren und Praktiken, also die *Materialität dieser Subjektivierungsmacht*¹³, die *Materialität von Sinnstrukturen* überhaupt nicht erkennt. Da sich für Marx alle Gedanken als Ideologien aus den gesellschaftlichen Produktionsverhältnissen ergeben, also aus den von den Menschen

12 So heißt es: »Nur dasjenige Organ des Menschen, welches überhaupt aus den Lungen zu blasen vermag, kann auch das Flötenblasen erreichen, und nur derjenige Mensch kann der Wahrheit teilhaftig werden, der für sie das rechte Organ hat.« (Stirner 2003: 90)

13 Pierre Bourdieu hat diese Machtform als »doxische Unterwerfung« bezeichnet, die – im Unterschied zur »Ideologie« – in »die Ordnung des *Glaubens* [gehört], das heißt in die tiefsten Tiefen der körperlichen Dispositionen, in die Ordnung der – durch eine Art intellektueller Bekehrung, ein ›Sich-Bewußtwerden‹ veränderbaren – Vorstellungen« (Bourdieu 1998: 118).

jeweils historisch institutionalisierten Formen des Produzierens, Tauschens, Konsumierens und Reproduzierens, ist hier der Ort – nicht in Religion, Staat, Familie, Nation, Schule, Gefängnis etc. –, an dem die bürgerliche Gesellschaft das Geheimnis ihrer subtilen, umfassenden und intensiven Herrschaft verbirgt. Für Stirner dagegen hat die bürgerliche Gesellschaft neben dem *ökonomischen Glaubensregime*, das für ihn Subjekte der Arbeit, des Geldes, der Konkurrenz und des Eigentums erzeugt, noch eine Reihe anderer Glaubensregime ausgebildet.

Für Stirner ist die moderne Subjektivität in erster Linie nach wie vor eine religiöse, d.h. an Prozeduren religiöser, christlicher und genauer: protestantischer Verinnerlichung und Normierung gebunden. Die Kritik der Religion als eines Glaubensregimes zur Herstellung von Glaubenssubjekten ist trotz Aufklärung, trotz Feuerbach, Hess und Marx eben noch lange nicht wirksam beendet:

»Der Protestantismus hat den Menschen recht eigentlich zu einem ›Geheimen-Polizei-Staat‹ gemacht. Der Spion und Laurer ›Gewissen‹ überwacht jede Regung des Geistes und alles Tun und Denken ist ihm eine ›Gewissenssache‹, d.h. Polizeisache. In dieser Zerrissenheit des Menschen in ›Naturtrieb‹ und ›Gewissen‹ (innerer Pöbel und innere Polizei) besteht der Protestant.« (Ebd.: 97)

Die Etablierung eines ›Gewissens‹ ist für den Lehrer Stirner die grundlegende Arbeit der Kirche und der Schule: »Pfaffen« und »Schulmeister« besorgen die alltägliche »Dressur« oder genauer: »die Brechung und Beugung des Mutes zur Demut« (ebd.: 88). »Ja, Ja, die Kinder müssen bei Zeiten zur Frömmigkeit, Gottseligkeit und Ehrbarkeit angehalten werden; ein Mensch von guter Erziehung ist Einer, dem ›gute Grundsätze‹ beigebracht und eingepägt, eingetrichtert, eingebläut und eingepredigt worden sind.« (Ebd.) Die Religion findet nun ihre säkulare Weiterverwendung und Vollendung durch die Etablierung eines weiteren Organs: Nicht nur das moralische *Gewissen*, sondern das Bewusstsein, der *Gedanke*, wie Stirner schreibt, ist gleichsam die wissenschaftliche, philosophische Fortsetzung des christlichen Glaubensregimes:

»Durch das ›Reich der Gedanken‹ hat das Christentum sich vollendet, der Gedanke ist jene Innerlichkeit, in welcher alle Lichter erlöschen, alle Existenz existenzlos wird, der innerliche Mensch (das Herz, der Kopf) Alles in Allem ist. [...] Es ist dem Denkenden sein Denken eine ›erhabene Arbeit, eine heilige Tätigkeit‹, und es ruht auf einem festen Glauben, dem Glauben an die

Wahrheit. Zuerst ist das Beten eine heilige Tätigkeit, dann geht diese heilige ›Andacht‹ in vernünftiges und rasonierendes ›Denken‹ über, das aber gleichfalls an der ›heiligen Wahrheit‹ seine unverrückbare Glaubensbasis behält [...].« (Ebd.: 380)

Was Stirner hier zu zeigen versucht, ist nicht so sehr die Herstellung eines bloß unterwürfigen Glaubens- und Wahrheitssubjekts, sondern eines mit Moral, Sittlichkeit, Gewissen, mit Bildung, Erziehung, Rationalität und Wissenschaft ausgestattetes *männliches, bürgerliches, sich selbstdisziplinierendes Herren-Subjekt*, das zugleich Untertanen-Subjekt geworden ist. Moderne Subjektivität – wie Stirner sie hier in Vorwegnahme von Nietzsche, Weber, Freud, Adorno, Horkheimer und Foucault beschreibt – konstituiert sich genau in Folge dieser gleichermaßen sich vollziehenden doppelten Subjektivierung als *Ermächtigung und Unterwerfung*. Glänzend hat Stirner dies in der folgenden Passage zusammengefasst:

»Ohne Zweifel hat die Bildung Mich zum *Gewaltigen* gemacht. Sie hat Mir Gewalt über alle *Antriebe* gegeben, sowohl über die Triebe meiner Natur als über die Zumutungen und Gewalttätigkeiten der Welt. Ich weiß und habe durch die Bildung die Kraft dazu gewonnen, daß Ich Mich durch keine meiner Begierden, Lüste, Aufwallungen usw. zwingen zu lassen brauche: Ich bin ihr – *Herr*; gleicherweise werde Ich durch die Wissenschaften und Künste der *Herr* der widerspenstigen Welt, dem Meer und Erde gehorchen und selbst die Sterne Rede stehen müssen. Der Geist hat Mich zum *Herrn* gemacht. – Aber über den Geist selbst habe Ich keine Gewalt. Aus der Religion (Bildung) lerne Ich wohl die Mittel zur ›Besiegung der Welt‹, aber nicht, wie Ich auch *Gott* bezwinde und seiner Herr werde; denn *Gott* ›ist der Geist‹. Und zwar kann der Geist, dessen Ich nicht Herr zu werden vermag, die mannigfaltigsten Gestalten haben: er kann *Gott* heißen oder Volksgeist, Staat, Familie, Vernunft, auch – Freiheit, Menschlichkeit, Mensch.« (Ebd.: 373 f.)

Was passiert nun aber, wenn das Ich auf die »Selbstangehörigkeit Meiner« (ebd.: 238) beharrt, wenn es sich nicht zum Staatssubjekt (Staatsbürger), Sexualsubjekt (Mann, Frau)¹⁴, zum Familiensubjekt (Vater, Mutter, Kind), Volks-

14 Da Stirner auch die geschlechtliche Identität und Differenz (Mann/Frau) als eine mögliche gesellschaftliche Fixierung zurückweist, hat Feuerbach das Stirner'sche Ich als *unsinnlich, abstrakt und geschlechtslos* kritisiert. Schließlich sei doch, so Feuerbach, Stirner ein ›Mann‹ und sein Hirn und sein Leib damit ›männlich‹ geprägt. Feuerbachs Kritik ist deshalb interessant, weil sie zeigt, wie ein naiver Materialismus die Machteffekte

subjekt (Deutsche/r), Religionssubjekt (Christ, Jüdin, Protestant, Katholikin) beugen und disziplinieren lässt; wenn es gewissenlos, gedankenlos und führungslos sich der »freiwilligen Knechtschaft« (de la Boétie) widersetzt?¹⁵ Dann markieren der Staat, die Gesellschaft, die Familie, das Volk, die Nation, die Religion etc. dieses Ich zu einem *Unmenschen*:

»Welcher Begriff ist aber dem Staat der höchste? Doch wohl der, eine wirkliche menschliche Gesellschaft zu sein, eine Gesellschaft, in welcher Jeder als Glied Aufnahme erhalten kann, der wirklich Mensch, d.h. *nicht Unmensch*, ist. Geht die Toleranz eines Staates noch so weit, gegen einen Unmenschen und gegen das Unmenschliche hört sie auf. [...] Obgleich aber jeder Unmensch ein Mensch ist, so schließt ihn doch der Staat aus, d.h. er sperrt ihn ein, oder verwandelt ihn aus einem Staatsgenossen in einen Gefängnisgenossen (Irrenhaus- oder Krankenhausgenossen nach dem Kommunismus).« (Ebd.: 193 f.)

Das *Gefängnis*, das *Krankenhaus*, die *Psychiatrie* sind demnach weitere institutionelle Formen, die insbesondere devianten Glaubenssubjekte (Unmenschen) wieder auf den rechten Pfad zu bringen, d.h. den Glauben, das Gewissen in ihnen wieder fest zu etablieren.

Der Hinweis auf den Kommunismus in diesem Zitat ist allerdings ebenfalls nicht nebensächlich. Er zeigt noch einmal sehr konkret die oben schon gegen Hess vorgebrachte These, dass auch Sozialismus/Kommunismus auf die Machtprozeduren der bürgerlichen Gesellschaft angewiesen sind; dass

geschlechtlicher Normierung einfach ignoriert und als empirische, allein von den Sinnen empfangene Wirklichkeit behauptet. Tatsächlich nämlich entpuppt sich im weiterführenden Argumentationsverlauf die reine Empirie dann als Apologie der heterosexuellen, bürgerlichen Normfamilie: »Aber als Mann beziehst Du Dich *wesentlich*, *notwendig* auf ein *andres* Ich oder Wesen — auf das Weib. Wenn ich also Dich als Individuum anerkennen will, so muss ich meine Anerkennung [...] über Dich hinaus auf Dein Weib ausdehnen. Die Anerkennung des Individuums ist notwendig die Anerkennung von wenigstens zwei Individuen. Zwei hat aber keinen Schluss und Sinn; auf zwei folgt drei, auf das Weib das Kind. Aber nur ein *einziges*, *unvergleichliches* Kind? Nein! die Liebe treibt Dich unaufhaltsam über dieses eine hinaus.« (Feuerbach 1990: 435) *Auf zwei folgt drei, auf das Weib das Kind*: Wie in einem Kindereim, so einfach, natürlich und selbstverständlich, entfaltet sich das Feuerbach'sche Gattungswesen und mit ihm zugleich die geschlechtlich normierte Sinnenwelt und Empirie.

15 Für den Zusammenhang von Stirners Kritik der Subjektivierung zu Étienne de la Boéties berühmtem Traktat über die »freiwillige Knechtschaft« aus dem 16. Jahrhundert siehe Newman 2014.

auch hier die moderne Subjektivierung beibehalten wird, weil die Sozialisten und Kommunistinnen »im religiösen Prinzip gefangen sitzen und eifrig trachten nach einer, wie es der Staat bisher war, – heiligen Gesellschaft« (ebd.: 135). Wie an die Liberalen stellt Stirner auch an die Sozialistinnen und Kommunisten wieder die Testfrage: Was passiert im Sozialismus/Kommunismus mit denen, die sich nicht zum *proletarischen Arbeitssubjekt* haben verwandeln lassen? Welchen Preis müssen die Faulenzer, die Vagabunden, »die Klasse der Unsteten, Ruhelosen, Veränderlichen«, zahlen? Wie steht es mit dem »Industrieritter«, der »Buhlerin«, dem »Dieb«, dem »Spieler« und dem »Freudenmädchen« (ebd.: 123 f.)? Was passiert mit dem »gefährlichen *Proletariat*« (ebd.), vor dem auch schon die Bourgeoisie gewarnt und gegen das sie ihr Strafrecht, ihre Gefängnisse, Besserungs- und Irrenanstalten in Anschlag gebracht hat? (Vgl. ebd.: 123) Was also passiert mit denen, die nicht den Subjektivierungsprozeduren der Arbeit, der Manufaktur, der Fabrik – also der Arbeitsgesellschaft Folge leisten? »Weitling legt die Verbrechen der »gesellschaftlichen Unordnung« zur Last und lebt [sic] der Erwartung, daß unter kommunistischen Einrichtungen die Verbrechen unmöglich werden, weil die Versuchung zu denselben, z.B. das Geld, wegfallen.« (Ebd.: 265) Doch, schreibt Stirner weiter, gesteht auch Weitling ein, dass es wohl einen »natürlichen Rest menschlicher Krankheiten und Schwächen« (ebd.) geben werde, gegen die man aber mit entsprechenden *Heilmitteln* vorgehen könne:

»Das *Heilmittel* oder die *Heilung* ist nur die Kehrseite der *Strafe*, die *Heiltheorie* läuft parallel mit der *Straftheorie*; sieht diese in einer Handlung eine Versündigung gegen das Recht, so nimmt jene sie für eine Versündigung des Menschen *gegen sich*, als einen Abfall von seiner Gesundheit. [...] »Verbrechen« oder »Krankheit« ist beides keine *egoistische* Ansicht der Sache, d.h. keine Beurteilung von *Mir aus*, sondern von einem *Andern* aus, ob sie nämlich entweder das *Recht*, das allgemeine, oder die *Gesundheit* teils des Einzelnen (des Kranken), teils des Allgemeinen (der *Gesellschaft*) verletzt.« (Ebd.: 265 f.)

Ob nun Hess oder Weitling, ob Owen, Cabet oder Proudhon: In all deren Überlegungen und Entwürfen zu einer neuen menschlichen Gesellschaft erblickt Stirner die stillschweigende Fortsetzung der Glaubensregime und Machtprozeduren der bürgerlichen Gesellschaft – zumindest erkennt er nirgends eine Reflexion auf diese Problematik. Stirner erinnert daher diese Autoren immer wieder daran, dass eine *sozialistische oder kommunistische Subjektivität* entweder den Erbschaften bürgerlicher Institutionen verhaftet bleibt (Familie, Schule, Kirche, Staat, Volk, Arbeit, Manufaktur, Fabrik, Gefängnis etc.) und damit die

künftigen Proletarier und Proletarierinnen auch nur wieder gelehrige, staats-treue, religiöse, gebildete, arbeitsame, nationale Arbeiter und Arbeiterinnen sein werden; oder dieses proletarisch-plebejische Klassensubjekt hat mit den Regimen und Prozeduren gebrochen und ist deshalb das Resultat eigener sozialistischer/kommunistischer Glaubens- und Wahrheitsverfahren (Vereine, Assoziationen, Erziehungskommunen à la Owen, Cabet und Weitling etc.), eigener Prozeduren und Praktiken der Heilung, der Zurichtung, der Subjektivierung. Eine kommunistische Klassenidentität ist nicht das Ergebnis einer spontanen Umwälzung, sondern immer die bewusste oder unbewusste Arbeit spezifischer Apparaturen und Institutionen, in denen das Subjekt befähigt wird, in der kommunistischen Wahrheit zu sein. Eine Kritik der bürgerlichen Gesellschaft, die auf die Revolutionierung dieser Gesellschaft setzt, muss in den Augen von Stirner immer dann ihr Ziel verfehlen, wenn sie die von ihm offengelegte Subjektivierung nicht als massive Herrschafts- und Machtform problematisiert und ihr entgegentritt.

Wie aber, so hatte Hess schon zu Recht gefragt, lässt sich überhaupt auf der Grundlage von Stirners ›unruhigem Selbst‹ eine Revolution machen, eine andere Gesellschaft erkämpfen und etablieren? Wie muss man sich denn überhaupt eine *radikale Widerstandsform* gegen die Herrschaft der bürgerlichen Gesellschaft vorstellen? Zumindest unterscheidet Stirner zwei Wege, zwei Weisen des Widerstands:

»Revolution und Empörung dürfen nicht für gleichbedeutend angesehen werden. Jene besteht in einer Umwälzung der Zustände, [...] des Staates oder der Gesellschaft, ist mithin eine *politische* oder *soziale* Tat; diese hat zwar eine Umwälzung der Zustände zur unvermeidlichen Folge, geht aber nicht von ihr, sondern von der Unzufriedenheit der Menschen mit sich aus, ist [...] eine Erhebung der Einzelnen, ein Emporkommen, ohne Rücksicht auf die Einrichtungen, welche daraus entsprossen. Die Revolution zielte auf *neue* Einrichtungen, die Empörung führt dahin, Uns nicht mehr einrichten zu *lassen*, sondern uns selbst einzurichten [...]. Sie ist kein Kampf gegen das Bestehende, da, wenn sie gedeiht, das Bestehende von selbst zusammenstürzt, sie ist nur ein Herausarbeiten Meiner aus dem Bestehenden.« (Ebd.: 354)

Damit ist zumindest klar, wo Stirner die Prioritäten setzt. Das *Herausarbeiten Meiner aus dem Bestehenden*, das ist die von Stirner bevorzugte Widerstandspraxis. Sie besteht vor allem darin, die vielfältigen Normen, Identitäten und Subjektformen, die in mir eingerichtet und fixiert wurden und die ich zu Meiner

Sache, Meiner Berufung, Meiner Aufgabe gemacht habe, loszuwerden. Die Umwälzung der Gesellschaft beginnt mit einer Praxis der *Ent-Unterwerfung*, der *Ent-Subjektivierung*, mit Akten der Austreibung des Gewissens, des Glaubens, der Wahrheit; vielleicht sogar mit Selbst-Reinigungsriten oder proto-psychoanalytischen Traumdeutungen; und man wird bisweilen den Verdacht nicht los, dass Stirners ganzes Buch einen solchen performativen Akt der Purifikation darstellt. Jedenfalls gilt ihm: »Die Revolution führt gewiss das Ende nicht herbei, wenn nicht vorher eine Empörung vollbracht ist!« (Ebd.: 356)

Halten wir fest: Stirners Kritik der Macht zielt auf die Praktiken, Prozeduren, Verfahren und Regime, die auf ganz vielfältige Weise Glaubens- und Wahrheitssubjekte erzeugen, indem sie in den Individuen einen Glauben, einen Gedanken, eine Wahrheit, d.h. spezifische *Sinnstrukturen*, dergestalt verankern, dass das so qualifizierte und befähigte Subjekt nun sich selbst unterwirft, die Wahrheit begehrt, erkennt und bekennt, d.h. sich selbst zum Teil und Vollzugsorgan der Macht dieser Wahrheit verwandelt. Dieser Vorgang wird von Stirner prinzipiell als eine doppelte Machtprozedur der Ermächtigung und Unterwerfung (Subjektivierung) beschrieben, zugleich aber auch als eine Art *ursprüngliche Enteignung* dessen, was er die »Selbstangehörigkeit Meiner«, also das je Eigene und Einzige des jeweiligen Selbst nennt.

(c) Marx und Engels: Die neue kommunistische Antwort auf Stirner

Man lasse sich nicht vom massiven Textumfang täuschen, den Marx und Engels im Kapitel III. *Sankt Max* der *Deutschen Ideologie* aufwenden, um Stirners *Einzigem* zu begegnen. Die Hunderte von Seiten, die sie mit gelehrter Akribie, mit parodistischer Kreativität und dialektischer Finesse füllen, enthalten letztlich bei genauer Betrachtung nur wenige Argumente. Man lasse sich auch nicht davon täuschen, dass hier eine ernsthafte Kritik oder ein Dialog mit Stirner stattgefunden habe, denn eine solche Kritik setzt voraus, dass Marx und Engels die Grundproblematik von Stirners Buch verstanden und wahrgenommen hätten; das ist nicht der Fall. Wie Hess und die Rezensenten (Feuerbach, Szeliga) zuvor, sehen auch Marx und Engels zwar die durchaus intellektuell anspruchsvolle Dimension des Stirner'schen Projekts, doch sie erkennen darin keine wirkliche, für die sozialistische und kommunistische Bewegung ernsthaft adaptierbare Kritik der bürgerlichen Gesellschaft. Die oben dargestellte umfassende Kritik der Macht in Stirners Buch bleibt beiden Autoren – man muss es so klar formulieren – völlig verschlossen. Stattdessen beruht ihre umfangreiche Rekonstruktion des *Einzigem* auf zwei prinzipiellen, mit-

einander verzahnten argumentativen Strategien: Die erste Strategie besteht in einer theoretischen und politischen *Verharmlosung* des Buches, in einer Beschwichtigung des Lesers und der Leserin darüber, dass hier eine radikale Geste auf einer schlicht falsch verstandenen Grundlage des Denkens (›Idealismus‹) erfolgt. Damit verbunden ist eine zweite Strategie, die darin besteht, einen theoretischen und politischen *Gegenangriff* zu führen, d.h. den Gegner (›Kleinbürger‹) mit einem neuen Konzept einer historisch-materialistischen Kritik der Gesellschaft, die zugleich den einzigen revolutionären Weg in den Kommunismus weist, zu konfrontieren.¹⁶ Man muss in diesen beiden Strategien zugleich eine *Abstoßungs- und Aufbruchsbewegung* erkennen, die beide Autoren seit Anfang des Jahres 1845 gemeinsam zu vollziehen beginnen und deren vorläufiges Ende im *Manifest der Kommunistischen Partei* von 1848 münden wird – jenem denkwürdigen Text, der sowohl die Kerngedanken des neuen kritischen Kommunismus enthält als auch in seiner Gesamtheit als Wahrheitsmanifestation einer neuformierten politischen Organisation, dem *Bund der Kommunisten*, fungiert.¹⁷ Die Abstoßung der beiden Autoren ist nicht nur gegen Feuerbach, Bauer und Stirner gerichtet, sondern wesentlich wichtiger: gegen die feuerbachianischen Sozialisten, gegen den sogenannten »wahren Sozialismus«, dessen Repräsentanten zu diesem Zeitpunkt Moses Hess und Karl Grün waren und zu denen Marx und Engels sich kurz zuvor selbst noch bekannt hatten. Wenn Stirners Buch eine Form der Ent-Subjektivierung und Reinigung darstellt, so auch die Texte und Textfragmente der *Deutschen Ideologie*: Darin wird der Aufbruch zu einem neuen kommunistischen Projekt sichtbar, der nur durch radikale Schnitte und Austreibungen (von Grüns »wahren Sozialismus«, Weitlings Handwerkerkommunismus, Proudhons sozialistischem Anarchismus) vollzogen wurde.¹⁸ Diese gesamte theoriepolitische Konstellation gilt es bei der Antwort von Marx und Engels auf Stirner immer mit im Blick zu behalten, ansonsten bleibt schon die Ausgangslage für die Abfassung der Stirner-Kritik völlig unverständlich.

Denn eigentlich war ja schon alles gegen Feuerbach, gegen Bruno Bauer und erst recht gegen Stirner gesagt. Moses Hess hatte den Fehdehandschuh aufgenommen und die Abrechnung übernommen. Er hatte gezeigt, dass diese drei »letzten Philosophen« trotz ihrer radikalen Gesten am Ende im

16 Diese Argumentationsstrategie findet sich später auch in den journalistischen Schriften von Marx; siehe dazu Schönfelder 2016.

17 Vgl. dazu ausführlicher Bohlender 2019.

18 Vgl. dazu genauer Bohlender 2016 und 2018.

ideologischen Denk- und Herrschaftsraum der bürgerlichen Gesellschaft verblieben sind. Die Wiederaufnahme dieser Kritik und ihr Beginn mit Stirner konnte nichts anderes bedeuten, als dass für Marx und Engels die Kritik von Hess verfehlt war. Wo aber genau hatte Hess in seiner Antwort gefehlt? Was konnte er Stirner gegenüber nicht angemessen, nicht klar und deutlich genug zurückweisen? Blickt man diesbezüglich noch einmal auf die Replik von Stirner auf Hess, so sticht insbesondere der Vorwurf ins Auge, der Sozialismus/Kommunismus sei nichts anderes als die Fortsetzung, ja die Vollendung der bürgerlichen Gesellschaft, ihre wahre Verwirklichung. Marx und Engels lesen Stirners Kritik hier als eine Kritik an Feuerbachs Humanismus und Anthropologie – eine Lesart, die Engels ja schon in seinem Brief an Marx im November 1844 vorgeschlagen hatte. Demnach wäre tatsächlich ein auf Feuerbach gegründeter humanistischer Sozialismus (Grün) oder philosophischer Kommunismus (Hess) nichts anderes als die *idealistische* Verlängerung dessen, was die bürgerliche Gesellschaft (Hegel) mit ihren spezifischen Kategorien längst schon über sich selbst dachte. Die Differenz zwischen dieser und der kommenden Gesellschaft ist keine prinzipielle mehr, sondern lediglich eine des Grades. Hess konnte auf diesen Einwurf nicht antworten, weil er im Grunde hätte zustimmen müssen. Hat Stirner also tatsächlich recht? Muss man dem Sozialismus/Kommunismus auch die letzten idealistischen Flausen austreiben? Die Antwort von Marx und Engels ist zwiegespalten, denn im Vollzug der Antwort kündigen sie tatsächlich die bis dahin gut funktionierende Allianz mit dem feuerbachianischen Sozialismus (Hess, Grün) auf und behaupten einen eigenen materialistischen Standpunkt, der zugleich der Standpunkt des ›wirklichen‹ Kommunismus ist. Das Argument gegen Stirner lautet demnach: Stirner hat durchaus recht, wenn er dem humanistischen, dem »wahren Sozialismus« vorwirft, innerhalb des bloß philanthropischen Denkraums der bürgerlichen Gesellschaft gefangen zu sein; er hat durchaus recht, ihn lediglich als eine Fortsetzung des (sozialen) Liberalismus zu markieren. Stirner hat aber unrecht, wenn er glaubt, *den* Kommunismus damit desavouieren zu können:

»Daß der Kommunismus eine höchst praktische Bewegung ist, die praktische Zwecke mit praktischen Mitteln verfolgt & die sich höchstens in Deutschland den deutschen Philosophen gegenüber, einen Augenblick auf das ›Wesen‹ einlassen kann, das geht unsern Heiligen natürlich nichts an. Dieser Stirnersche ›Kommunismus‹, der sosehr nach dem ›Wesen‹ schmachtet, kommt daher auch nur zu einer philosophischen Kategorie,

dem ›Füreinander sein‹, die dann vermittelt einiger gewaltsamen Gleichungen [...] der empirischen Welt etwas näher gerückt wird.« (MEGA² I/5: 270)

Die Kritik richtet sich also einerseits gegen Stirner, der sich hier auf den falschen Kommunismus beruft, und die Kritik geht andererseits mit voller Wucht gegen die Verbündeten, insbesondere gegen Hess, der gerade die Kategorie des »Für-einander-seins« in seiner Stirner-Kritik als höchst praktische, kommunistische Kategorie explizit erwähnt hatte.¹⁹ Wir befinden uns damit – und das ist die strategische Situation von Marx und Engels – mitten in einem Zweifrontenkrieg, einem Kampf gegen die letzten »deutschen, kleinbürgerlichen Ideologen« wie Stirner und gegen einen Sozialismus/Kommunismus, der »in Deutschland eine kleinbürgerliche & zugleich überschwenglich-ideologische Gestalt erhalten hat« (ebd.: 287). Man sieht hier noch einmal sehr deutlich, wie stark die Auseinandersetzung mit Stirners *Einzigem* von der gesamten theoriepolitischen Konstellation überdeterminiert ist.

Im Grunde ist mit dem Verweis auf den falsch verstandenen Sozialismus/Kommunismus aber der Einwand von Stirner noch nicht völlig aus dem Weg geräumt. Sicher, Stirner erweist sich als harmloser, naiver, eben deutscher, philosophiefixierter Denker, der überall das ›Heilige‹, den ›Glauben‹ und die ›Gedanken‹ vermutet oder gar hineininterpretiert; der deshalb den »heiligen Sozialismus« eines Hess mit dem wirklichen, praktischen Kommunismus der wirklichen proletarischen Bewegungen verwechselt. Stirner erweist sich in den Augen von Marx und Engels als ein posthegelianischer Idealist, der die Religionskritik von Feuerbach überdehnt und einen Schritt zu weit geht. Er wittert nämlich in allen allgemeinen Begriffen (Staat, Recht, Nation, Familie etc.) die religiöse, theologische und ›kanonische‹ Dimension, und ihm erwächst aus allen allgemeinen Begriffen, Gedanken etc. eine *scheinbar* materielle Macht, ein Bann über diejenigen, die sie aussprechen. Ist das nicht die letzte, die radikalste und zugleich kindischste Form des Idealismus – zu glauben, die Herrschaft der bürgerlichen Gesellschaft beruhe *bloß* auf ›Gedankenherrschaft‹, also *bloß* auf der Produktion von Bewusstseinsformen, d.h. *Ideologien* darüber, wer ich bin und was ich zu sein habe? Und ist es nicht die Vollendung der Naivität, zu glauben, man könne diese ›Gespenster‹ in den Köpfen einfach verjagen; man könne die Welt durch einen

19 Bei Hess heißt es: »Die Philosophie, die so viele ›Kategorien‹ [sic] hat, kennt nicht die Kategorie *Für-einander-sein*.« (Hess 1961a: 390)

bloßen Willensakt verändern? Zeigt sich hier nicht die Figur des ›deutschen Kleinbürgers‹ schlechthin?²⁰

Man kann an dieser Einschätzung von Stirner als dem letzten ›deutschen Ideologen‹ zweierlei erkennen: zum einen die völlige Verkennung der Stirner'schen Machtkritik, insbesondere die Fehlwahrnehmung seiner gesamten Analyse einer Subjektivierungsmacht, die über materielle Prozeduren, über institutionelle Verfahren und Praktiken verläuft und sich zu einer ›freiwilligen Knechtschaft‹, einer *ermächtigenden Unterwerfung* auswächst. Marx und Engels verwandeln Stirners materielle institutionelle Machtprozeduren in eine *idealistische* oder ideologische *Bewusstseinsoperation*; sie verwandeln diese Machtkritik in spekulative, d.h. idealistische Ideologiekritik.²¹ Das aber setzt schon eine klassische Unterscheidung voraus: nämlich, dass *Gedanken, Geist, Bewusstsein, Glaube* im Sinne Stirners rein kognitive, mentale, jedenfalls *keine materiellen, keine wirklichen, empirischen* Phänomene sind, sondern bloß abgeleitete, scheinbar verselbständigte, ideelle Ausdrücke materieller gesellschaftlicher Verhältnisse.

Damit wird zum anderen deutlich, dass Stirners vermeintliche Ideologiekritik schon aus der Perspektive einer neuen historisch-materialistischen Analytik und eines neuen kommunistischen Standpunktes fixiert wird. Die Verharmlosung von Stirner als jemandem, der wie alle Junghegelianer im idealistischen Paradigma einer bloß spekulativen Ideologiekritik verbleibt, geht in dem Moment in einen Gegenangriff über, wo sich die Frage nach der Revolution, nach der Überwindung der Herrschaftsweise der bürgerlichen Gesellschaft stellt. Und hier hat Stirner den beiden Autoren zufolge nichts anderes als eine Art *Willensmetaphysik* anzubieten: Man müsse sich die Ideologie einfach *aus dem Kopfe schlagen* – das ist die Formulierung, die immer wieder von Marx und Engels angeführt wird, um Stirners Befreiungs- und Empörungspraxis zu beschreiben:

»Die Befreiung der Menschen von diesen Mächten wird nach Sancho dadurch bewerkstelligt, daß man sich die *Vorstellungen* von diesen Mächten

20 Pagel (2020: 640 ff.) kann sehr gut zeigen, dass der Begriff des ›Kleinbürgers‹ in direkter Auseinandersetzung mit Stirner entstanden ist und im Manuskript III. *Sankt Max* erstmals auftaucht.

21 Auch hier wird sichtbar, wie stark Marx und Engels in der Auseinandersetzung mit und in Abstoßung von Stirners »Gedankenherrschaft« (Stirner 2003: 79) ihre eigene *materialistische Ideologiekritik* entwickeln – allerdings unter Verkennung der materialistischen Dimension von Stirners Konzeption. Vgl. dazu auch Pagel 2020: 629.

oder vielmehr die philosophischen & religiösen Verdrehungen dieser Vorstellungen aus dem Kopfe schlägt, sei es durch etymologische Synonymik [...], moralische Postulate [...] oder durch affenartige Grimacen und gemüthlich-burleske Renommagen gegen ›das Heilige.« (Ebd.: 434)²²

Doch dieses ›Aus-dem-Kopfe-Schlagen‹ der Vorstellungen, Ideen, Gedanken etc. ist selbst eine Illusion, solange man eben nicht die *tatsächlichen, wirklichen, materiellen* Grundlagen der bürgerlichen Herrschaftsform beseitigt hat. Das, was Stirner angreift und kritisiert, ist nur der ideologische Schein jener arbeitsteilig organisierten gesellschaftlichen Produktionsverhältnisse, die sich als Klassenherrschaft der Bourgeoisie über das Proletariat eben *wissenschaftlich*, d.h. auf der Grundlage eines ›kritischen‹ und ›theoretischen Kommunismus‹²³, nachweisen lassen. Die Mächte, die Stirner beschreibt und die sich der Menschen bemächtigen (Moral, Sittlichkeit, Religion, Staat, Recht etc.), sind lediglich die Produkte einer spezifischen ideologischen Operation (Verkehrung, Idealisierung, Verselbständigung), die allerdings auf tatsächlichen, materiellen gesellschaftlichen Verhältnissen beruhen, genauer: auf der Weise, wie die Menschen in Beziehung zueinander den gesellschaftlichen Reichtum produzieren, tauschen und verteilen. Diese Verhältnisse sind nun unter den gegenwärtigen bürgerlichen Herrschaftsformen dergestalt eingerichtet, dass eine Klasse (Bourgeoisie) die andere Klasse (Proletariat) durch spezifische sozio-ökonomische Ausbeutungspraktiken (Lohnarbeit, Privateigentum an Produktionsmitteln, gesellschaftliche Arbeitsteilung) beherrscht und unterdrückt. Eine wirkliche, weil kommunistische und materialistische Kritik der bürgerlichen Gesellschaft muss demnach auf den Herd der Unterdrückung, die kapitalistischen Produktions-, Verkehrs- und Klassenverhältnisse,

22 Marx und Engels beziehen sich hier auf jene o.g. Selbstreinigungspraktiken, die Stirner zuweilen äußerst eigensinnig beschreibt und die für die wissenschaftlichen Augen und Ohren von Marx und Engels geradezu grotesk wirken müssen. Hier ein Beispiel: »Ein Ruck tut Mir die Dienste des sorglichsten Denkens, ein Recken der Glieder schüttelt die Qual der Gedanken ab, ein Aufspringen schleudert den Alp der religiösen Welt von der Brust, ein aufjauchzendes Juchhe wirft jahrelange Lasten ab. Aber die ungeheure Bedeutung des gedankenlosen Jauchzens konnte in der langen Nacht des Denkens und des Glaubens nicht erkannt werden.« (Stirner 2003: 164)

23 Dies sind beides Bezeichnungen, die Marx und Engels zu diesem Zeitpunkt gebrauchen, um ihr neues Projekt zu benennen und sich auch begrifflich von anderen Kommunismen abzusetzen. So heißt es etwa: »Die theoretischen Kommunisten, die einzigen, welche Zeit haben, sich mit der Geschichte zu beschäftigen, unterscheiden sich gerade dadurch [...]« (MEGA² I/5: 302).

zielen; sie darf nicht in die Falle einer rein spekulativen Ideologiekritik tappen und auf die Willensmetaphysik des *Einzelnen* setzen; sie muss vielmehr nachweisen, aus welchen gesellschaftlichen Verhältnissen und Konstellationen die Ideen, Vorstellungen etc. der Menschen entspringen; sie muss immer wieder die »materielle Geburtsstätte« (ebd.: 302) dieser ideologischen Mächte entziffern.²⁴ Die Beseitigung dieser materiellen Verhältnisse, so die felsenfeste Überzeugung von Marx und Engels, führt gleichsam *automatisch* zur Beseitigung, zur Auflösung aller ideologischen Formen und der ideologischen Operation schlechthin.

Mit dieser Neubegründung einer materialistischen Kritik der kapitalistischen Produktions- und Klassenverhältnisse haben Marx und Engels eine grandiose Volte sowohl gegen Stirner als auch gegen Hess geschlagen. Was nämlich Hess mit seinem ›philosophischen Kommunismus‹ gegenüber Stirner nicht wirklich beantworten konnte, ist nun auf der Grundlage der neuen Konzeption möglich. Ist der Kommunismus eine Fortsetzung und Vollendung der bürgerlichen Gesellschaft? Die Antwort lautet bekanntermaßen: »Wir nennen Communismus die *wirkliche* Bewegung welche den jetzigen Zustand aufhebt. Die Bedingungen dieser Bewegung ergeben sich aus der jezt bestehenden Voraussetzung.« (Ebd.: 37) Der Kommunismus ist also ein Teil der bürgerlichen Gesellschaft; er ist eine Bewegung innerhalb des jetzt Bestehenden, die darauf ausgerichtet ist, diese Gesellschaft zu beseitigen. Der Kommunismus setzt demnach tatsächlich etwas fort, was schon in der bürgerlichen Gesellschaft angelegt ist, nämlich eine *doppelte historisch-teleologische Bewegung*, die Marx und Engels genauer bestimmen: a) als Entwicklung der *Produktivkräfte* innerhalb von bürgerlichen Verkehrs- oder Produktionsverhältnissen, die als Fessel wirken und gesprengt werden;²⁵ b) als Entwicklung eines *proletarischen Klassen-Subjekts*, das die Herrschaft der Bourgeoisie und damit die gesamten Klassenverhältnisse revolutioniert.²⁶ Die Antwort

24 Siehe dazu ausführlicher Bohlender 2010.

25 Siehe dazu ausführlicher Spekter 2018: 175 ff.

26 »In der Entwicklung der Produktivkräfte tritt eine Stufe ein, auf welcher Produktionskräfte & Verkehrsmittel hervorgerufen werden, welche unter den bestehenden Verhältnissen nur Unheil anrichten, welche keine Produktionskräfte mehr sind, sondern Destruktionskräfte (Maschinerie & Geld) – & was damit zusammenhängt daß eine Klasse hervorgerufen wird, welche alle Lasten der Gesellschaft zu tragen hat ohne ihre Vortheile zu genießen, welche aus der Gesellschaft heraus gedrängt, in den entschiedensten Gegensatz zu allen andern Klassen forcirt wird; eine Klasse die die Majorität aller Gesellschaftsmitglieder bildet & von der das Bewußtsein über die Nothwendig-

des ›wirklichen‹ Kommunismus auf Stirner lautet also präzise gefasst: Ja, wir Kommunisten setzen etwas fort, was in der bürgerlichen Gesellschaft herrangereift ist (Produktivkräfte, Proletariat); nein, wir verbleiben nicht in ihrer Herrschaftsform (Produktionsverhältnisse, Klassenverhältnisse), vielmehr haben wir das Geheimnis ihrer Herrschaftsform erkannt (Lohnarbeit, Privateigentum, Arbeitsteilung) und sind deshalb in der Lage, sie endgültig zu stürzen.

Die Pointe der neuen Gesellschaftskritik und des neuen kommunistischen Projekts besteht, wie Wolfgang Eßbach zurecht bemerkt hat, darin, »subjektives Wollen der Emanzipation in eine objektive historische Tendenz zu transformieren« (Eßbach 2010, 182), d.h. den Willen zur Revolution nicht mehr an ein personales Subjekt oder das Individuum zu binden, sondern an die *geschichtliche Immanenz einer Bewegung*, die *notwendig* zur Revolution der bürgerlichen Gesellschaft führt. Marx und Engels weisen mit großem Nachdruck gegen Stirner, aber auch wieder indirekt gegen Hess jede Form einer humanistisch-moralischen oder ethischen Dimension des kommunistischen Unterfangens zurück:

»Die Kommunisten predigen überhaupt keine *Moral* [...]. Sie stellen nicht die moralische Forderung an die Menschen: Liebet Euch unter einander, seid keine Egoisten p. p.; sie wissen im Gegentheil sehr gut, daß der Egoismus ebenso wie die Aufopferung eine unter bestimmten Verhältnissen nothwendige Form der Durchsetzung der Individuen *ist*.« (MEGA² 1/5: 302)

Der Kommunismus ist kein moralisches, ethisches oder sonst wie den Menschen von außen aufgenötigtes Projekt, sondern der Vollzug einer in die Verhältnisse eingeschriebenen notwendigen historischen Bewegung.²⁷

Doch wer eigentlich genau *vollzieht* die Revolution? Wer ist der *performative Akteur* der notwendigen Bewegung? Es ist bekanntermaßen das *Proletariat* als eine *Klasse*, die in der Immanenz der kapitalistischen Gesellschaft das zentrale *Kollektivsubjekt* aller Unterdrückungs- und Ausbeutungserfahrungen darstellt und gerade deshalb auch das alleinige Subjekt der Revolution sein

keit einer gründlichen Revolution, das kommunistische Bewußtsein aus geht« (MEGA² 1/5: 43).

27 Dieser Grundgedanke des neuen kommunistischen Projekts, die Revolution nicht als (kollektiven) moralischen Willensakt, sondern als gesellschaftlichen Vollzug einer notwendigen historischen Operation zu begreifen, ist zweifellos der Grund für die *scheinbare* Immunität dieser Konzeption gegen die Stirner'sche Kritik der ethischen Gewalt, die die bisherigen Kommunismen und Sozialismen treffen musste.

kann. Doch die Dinge liegen komplizierter: Das Subjekt der Unterdrückung ist (noch) nicht das Subjekt der Befreiung. Der Vollzug der Revolution durch das proletarische Kollektivsubjekt darf nicht als ein blinder, mechanischer, bewusstloser Vorgang verstanden werden, sondern ist für Marx und Engels selbst ein *umfassender Bildungsprozess*, der durch die kapitalistische Forcierung der Klassengegensätze zu einem revolutionären kommunistischen Bewusstsein führen soll. Erst mit der *Ausbildung* dieses kommunistischen Bewusstseins ist die Revolution eine, die in eine neue Gesellschaft führt. Das aber heißt auch: Die Revolution ist an eine bestimmte *Fähigkeit*, eine bestimmte Qualifikation ihres Subjekts geknüpft. Denn die Fähigkeit, zu revolutionieren, erfordert nicht etwa einen individuellen moralischen Willen der einzelnen Subjekte (»Ich als Proletarier *will* die Revolution«), sondern eben ein bestimmtes (Kollektiv- oder Klassen-)Bewusstsein: ein *kommunistisches Bewusstsein* (»Ich bin mir bewusst, als Teil des Proletariats aktiver Teil der Revolution *sein zu müssen*«).²⁸ Auf welche Weise aber erlangt das Kollektivsubjekt »Proletariat« ein kommunistisches Bewusstsein? Wie kann es *befähigt* werden, ein solches Bewusstsein auszubilden und damit ein revolutionäres Subjekt zu werden? Und: Wer oder was qualifiziert dieses Subjekt? Die Antwort von Marx und Engels lautet geradezu in einem *proletarisch-überschwänglichen* – um nicht zu sagen: *idealistischen* – Tonfall: die Revolution selbst! Die Revolution erzeugt ein Bewusstsein über die Notwendigkeit ihrer selbst! So heißt es in der entsprechenden Passage,

»daß sowohl zur massenhaften Erzeugung dieses kommunistischen Bewußtseins, wie zur Durchsetzung der Sache selbst eine massenhafte

28 Marx laboriert an diesem Gedankengang schon in der *Heiligen Familie* von 1844/45. Dort heißt es aber noch ganz objektivistisch: »Es handelt sich nicht darum, was dieser oder jener Proletarier oder selbst das ganze Proletariat als Ziel sich einstweilen *vorstellt*. Es handelt sich darum, *was es ist* und was es diesem *Sein* gemäß geschichtlich zu tun gezwungen sein wird.« (MEW 2: 38) Im *Elend der Philosophie* von 1847 wird dann schon deutlich, dass das Proletariat als Kollektivsubjekt der Revolution einen *subjektivierenden Bildungs- und Befähigungsprozess zur Revolution* durchlaufen wird/muss. Nichts anderes besagt die folgende berühmte Transformationspassage von der *Masse zur Klasse für sich*: »Die ökonomischen Verhältnisse haben zuerst die Masse der Bevölkerung in Arbeiter verwandelt. Die Herrschaft des Kapitals hat für diese Masse eine gemeinsame Situation, gemeinsame Interessen geschaffen. So ist diese Masse bereits eine Klasse gegenüber dem Kapital, aber noch nicht für sich selbst. In dem Kampf, den wir nur in einigen Phasen gekennzeichnet haben, findet sich diese Masse zusammen, konstituiert sie sich als Klasse für sich selbst.« (MEGA² I/30: 332)

Veränderung der Menschen nöthig ist, die nur in einer praktischen Bewegung, in einer *Revolution* vor sich gehen kann; daß also die Revolution nicht nur nöthig ist, weil die *herrschende* Klasse auf keine andre Weise gestürzt werden kann, sondern auch, weil die *stürzende* Klasse nur in einer Revolution dahin kommen kann, *sich den ganzen alten Dreck vom Halse zu schaffen & zu einer neuen Begründung der Gesellschaft befähigt zu werden.*« (Ebd.: 44 f.; Herv. der letzten Passage M.B.)

Beides also fällt in der Revolution, in der revolutionären Tätigkeit²⁹, zusammen: der Bildungsprozess eines neuen befähigten Klassensubjekts und der Umwälzungsprozess der gesamten Gesellschaft.

Wir sind nun an einen entscheidenden Punkt angelangt, der offenlegt, dass das neue kommunistische Projekt einer Revolutionierung der Gesellschaft an eine moderne Subjektivität gebunden wird, die alle Elemente eines *Wahrheits- und Glaubenssubjekts* aufweist. Das *Proletariat* als revolutionäre Klasse wird *ermächtigt* und befähigt, d.h. mit einem kommunistischen Bewusstsein ausgestattet, das zu tun, was es letztlich historisch und gesellschaftlich *gezwungen* ist, zu tun. Es durchläuft in der Revolution einen Ermächtigungs- und Unterwerfungsprozess zugleich, eine *Wahrheits- und Machtprozedur*, die aus einer Masse von Arbeiterinnen und Arbeitern ein mit kommunistischem Bewusstsein ausgestattetes und vom »alten Dreck« befreites Wahrheitssubjekt macht – ein Wahrheitssubjekt, das sich aber eben auch durch die Teilhabe am revolutionären Prozess zugleich der geschichtlichen Aufgabe *unterwirft*, die Revolution zu vollziehen. Die zentrale Passage zu dieser *Unterwerfung*, die eine *Ermächtigung* ist, lautet:

»In der gegenwärtigen Epoche hat die Herrschaft der sachlichen Verhältnisse über die Individuen, die Erdrückung der Individualität durch die Zufälligkeit ihre schärfste & universellste Form erhalten, & damit den existirenden Individuen eine ganz bestimmte Aufgabe gestellt. Sie hat ihnen die Aufgabe gestellt, an die Stelle der Herrschaft der Verhältnisse & der Zufälligkeit über die Individuen, die Herrschaft der Individuen über die Zufälligkeit & die Verhältnisse zu setzen. [...] Diese durch die gegenwärtigen Verhältnisse vorgeschriebne Aufgabe fällt zusammen mit der Aufgabe, die Gesellschaft kommunistisch zu organisiren.« (Ebd.: 496)

29 So heißt es in der entsprechenden Formulierung in der *Deutschen Ideologie*, die nicht zufällig an die dritte Feuerbach-These erinnert: »In der revolutionären Thätigkeit fällt das Sich-Verändern mit dem Verändern der Umstände zusammen.« (MEGA² I/5: 268 f.)

Stellen wir uns für einen Moment vor, Max Stirner hätte diese Passage lesen können; was hätte er wohl darauf geantwortet?

›Lieber Marx, lieber Engels, was soll nicht alles Meine Sache, Mein Beruf, Meine Aufgabe sein! Die bürgerliche Gesellschaft will, dass Ich ein gutes Staatsbürgersubjekt, ein gläubiges Christensubjekt, ein patriotisches Vaterlandsobjekt, ein braves Familiensubjekt, ein gelehriges Arbeitssubjekt oder konkurrenzbewusstes Unternehmenssubjekt etc. sein soll. Und nun schreibt Ihr, dass die bürgerliche Gesellschaft (Herrschaft der sachlichen Verhältnisse über die Individuen) jetzt, in diesem historischen Moment, Mir noch eine letzte Aufgabe gestellt hat, nämlich all das hinter Mir zu lassen und ein revolutionäres kommunistisches Subjekt zu werden! Die bürgerliche Gesellschaft schreibt Mir also vor, Mich in einen kommunistischen Revolutionär zu verwandeln, um diese Gesellschaft und ihre Herrschaftsform auf der ganzen Welt zu beseitigen?‹

Vielleicht ist der ungeheure Abstand zwischen Marx, Engels auf der einen und Stirner auf der anderen Seite an diesem Punkt am deutlichsten zu erkennen – auch der Abstand zwischen beiden Formen der Gesellschaftskritik: einer *Herrschaftskritik auf der Grundlage der Analyse kapitalistischer Produktionsverhältnisse* und einer *Machtkritik auf der Grundlage einer Analyse gesellschaftlicher Prozeduren der Subjektivierung*. Es mag richtig sein, Stirner Blindheit und Naivität gegenüber den Herrschaftseffekten der kapitalistischen Produktionsweise vorzuwerfen; und es mag richtig sein, seine unerschütterliche Ontologie des »Selbst« sowie seine Willensmetaphysik der »Empörung« zurückzuweisen; aber umgekehrt lässt sich nun die ebenso große Blindheit und Naivität von Marx und Engels gegenüber den Machteffekten der Subjektivierung erkennen. Wenn die Revolution massenweise Wahrheitssubjekte erzeugt; wenn sie eine Wahrheitsprozedur und einen Befreiungsprozess darstellt, dann hätten Marx und Engels immerhin von Stirner lernen können, dass ein *Wahrheitssubjekt* wie das ›Proletariat‹ zu erzeugen möglicherweise nicht ohne Praktiken der Unterwerfung von Proletariern und Proletarierinnen funktioniert.

Denn was passiert eigentlich, wenn das Proletariat seine Aufgabe nicht erfüllt und seiner Berufung nicht nachkommt? Was passiert, wenn die von der Geschichte und der Gesellschaft zur Weltrevolution auserwählten Individuen sich weigern, gute kommunistische Subjekte zu werden? Zum einen haben Marx und Engels schon während der Abfassung der *Deutschen Ideologie* handfest und schmerzlich erfahren müssen, dass selbst die sozialistisch und kommunistisch organisierten Handwerker und Arbeiter nicht immer dem Ruf der

»theoretischen Kommunisten« folgten und dass deshalb die Grünianer, die Weitlingianer, die Proudhonisten erst einmal aus dem *Bund der Kommunisten* ausgeschlossen werden mussten. Zum anderen sieht man diesen praktischen Vorgang der organisatorischen Austreibung und der *Herstellung eines verlässlichen kommunistischen Proletariats* auch schon im Stirner-Kapitel reflektiert, nämlich in der Sozialfigur des ›Lumpenproletariats‹.³⁰

Stirner hatte vom »gefährlichen Proletariat« (Stirner 2003: 123) als jenem bunten Haufen von widerständigen Subjekten gesprochen, gegen die schon die bürgerliche Gesellschaft ihre Gefängnisse und Heilanstalten in Stellung gebracht hatte: die Vagabunden, die Pauper, die Diebe, die Räuber und die Huren, »die Klasse der Unsteten, Ruhelosen, Veränderlichen, d.h. der Proletarier« (ebd.: 124). Marx und Engels empören sich nun darüber, dieses ›Lumpenproletariat‹ mit dem wirklichen, profanen, revolutionären Proletariat zu verwechseln:

»[Das ga]nze Proletariat [Stirners] besteht also aus ruinirten Bourgeois u. ruinirten Proletariern, aus einer Collection von *Lumpen* die in jedem Zeitalter existirt haben, & deren *massenhafte* Existenz nach dem Untergange des Mittelalters dem massenhaften Entstehen des profanen Proletariats vorherging, wie Sankt Max sich aus der englischen & französischen Gesetzgebung & Literatur überzeugen mag. [...] Er identifizirt konsequenter Weise auch Proletariat & Pauperismus, während der Pauperismus die Lage nur des ruinirten Proletariats, die letzte Stufe ist, auf die der gegen den Druck der Bourgeoisie widerstandslos gewordene Proletarier versinkt, & nur der aller Energie beraubte Proletarier ein Pauper ist« (MEGA² I/5: 256).

Die abgesunkenen, die ruinierten, die widerstandslosen und pauperisierten Proletarierinnen und Proletarier sind nicht befähigt, nicht qualifiziert, ein revolutionäres Subjekt zu werden – oder genauer: Sie haben ihre Befähigung verloren. Sie können daher die Aufgabe nicht erfüllen, sie können die Stimme der kommunistischen Subjektivierung nicht hören und sind daher auch nicht wahrheitsfähig. Das ›Lumpenproletariat‹ ist ohne Zweifel der erste sichtbare Riss innerhalb des von Marx und Engels idealistisch, weil homogen und kohärent konstruierten Wahrheitssubjekts ›Proletariat‹. Mit dieser moralisch abgewerteten Figur erscheint gleichsam eine neue Variante des von Stirner diagnostizierten ›Unmenschen‹ (Verbrecher, Kranker, Faulenzer, Sünder etc.); und es wird offenbar, dass Marx und Engels mit dem Proletariat nicht allein

30 Vgl. dazu die sehr lesenswerte Studie von Bescherer 2013, insbesondere Kapitel 2.

eine gesellschaftliche Klasse *beschreiben*, sondern diese zum *normativen Maßstab* erklären. Denn mit dem ›Lumpenproletariat‹ wird erstmals in den Texten von Marx und Engels die folgenschwere Möglichkeit eröffnet, dass das Proletariat unter den Bedingungen der kapitalistischen Produktivkraftentfaltung nicht den idealen und vorgegebenen Pfad des ›profanen‹, d.h. wahrheits- und revolutionsfähigen Proletariats einschlägt, sondern davon abweichen kann, deviant, widerstandslos wird, sogar verpöbelt und pauperisiert.³¹ Es erscheint sogar die Möglichkeit – und das *Manifest* und der 18. *Brumaire* werden es bestätigen³² –, dass dieses verlumpte Proletariat sich auf die Seite der Herrschaft schlägt. Wir haben es mitten in der Geburtsphase des historischen Materialismus, noch bevor überhaupt eine Doktrin diesen Namen beansprucht, noch bevor das »Proletariat« überhaupt halbwegs benannt werden konnte, mit dem zu tun, was Lukács die »ideologische Krise des Proletariats« genannt hatte. Die Stirner'sche Testfrage zeigt die Grundproblematik schon am Ausgangspunkt der Marx'schen Gesellschaftskritik: Was passiert, wenn die Proletarier und Proletarierinnen ihre Aufgabe nicht erfüllen, und was passiert mit ihnen, wenn sie es nicht tun? Welche institutionellen Prozeduren und Verfahren müssen jetzt eingesetzt werden: entweder um das dequalifizierte Proletariat wieder zu befähigen oder um es endgültig für wahrheitsunfähig zu erklären?

Für Marx und Engels ist sehr rasch klar, dass der revolutionäre Bildungsprozess vor allem über die wichtigste institutionelle Apparatur der kapitalistischen Produktionsweise verlaufen musste, dort, wo die Produktivkraftentfaltung der bürgerlichen Gesellschaft ihre höchste Stufe erreicht hat: *die moderne Industriefabrik*. Der Eintritt oder Wiedereintritt in die Fabrik scheint ihnen die

31 Einige Jahre später wird neben die *Verpöbelung* des Proletariats noch eine andere Abweichung hinzukommen, nämlich die *Verbürgerlichung* des Proletariats. Zum »Lumpenproletariat« gesellt sich nun die sogenannte »Arbeiteraristokratie«. So schreibt Engels an Marx 1858, »daß das englische Proletariat factisch mehr & mehr verbürgert, so daß diese bürgerlichste aller Nationen es schließlich dahin bringen zu wollen scheint eine bürgerliche Aristokratie & ein bürgerliches Proletariat neben der Bourgeoisie zu besitzen« (MEGA² III/9, 216).

32 Vgl. MEW 4: 472 sowie MEGA² I/11: 105 und besonders 141 f. Eine wirkliche, materialistische Klassenanalyse hätte zeigen können, was Mark Traugott in seiner Untersuchung zum Juni-Aufstand 1848 herausfand: dass nämlich auf beiden Seiten der Barrikaden überwiegend ein ausgebildetes Handwerker-Proletariat stand und nicht etwa hier ein gekauftes, heruntergekommenes ›Lumpenproletariat‹ (Mobilgarde) und da die kommunistisch gefestigte, revolutionäre Arbeiterklasse. Vgl. Traugott 2002: 34 ff.

einmalige historische Bedingung der Möglichkeit zu sein, ein revolutionäres Subjekt hervorzubringen. Dort werden die Arbeiterinnen und Arbeiter zwar, wie es im *Manifest* heißt, zum »Zubehör der Maschine«, zu »gemeinen Industriesoldaten« und bloßen »Knechten der Bourgeoisie« degradiert, aber gerade die »soldatische Organisation der in den Fabriken zusammengedrängten Arbeitermassen« (MEW 4: 469 ff.) sollte diese zum Klassenkampf erziehen und am Ende die kommunistische Vereinigung forcieren. Marx und Engels träumen ihr Wahrheitssubjekt als ein geschultes, diszipliniertes, kämpfendes *Industrieproletariat*.³³ Und sie träumen davon, dass die Prozeduren der Zurichtung, der Unterwerfung und der Erniedrigung, die die Arbeiter und Arbeiterinnen in den Fabriken sechs Tage die Woche, zehn bis vierzehn Stunden am Tag erfahren, sich gleichsam dialektisch in Selbstorganisations- und Befreiungspraktiken verwandeln – dass aus Machtprozeduren Wahrheitsprozeduren werden! Dass dieser revolutionäre Traum problematisch ist, hatte Stirner zur Genüge angemahnt: Die Machtprozeduren der bürgerlichen Gesellschaft nämlich erweisen sich als persistenter denn vermutet, sie erzeugen *Sinnstrukturen* (Glaube, Gedanken, Wahrheit), die sich in den Köpfen und Körpern der Menschen, zu Identitäten, Begehren und Bedürfnissen, Lebensweisen und Lebensläufen ausbilden; und diese Sinnstrukturen sind eben nicht einfach in einem revolutionären Reinigungsakt (»der ganze alte Dreck«) zu beseitigen.³⁴ Stirner hatte schon die Kommunisten um Weitling und Cabet darauf hingewiesen; und auch Marx und Engels hätten sich von Stirner aufklären lassen können: Was wird das am Ende für eine Revolution, was wird das für eine Gesellschaft sein, die aus produktivistischen Arbeitssubjekten besteht, die an die Arbeit, die Maschine, die Produktivkräfte, die Fabrik und den Fortschritt *glauben*? Engels hat im Jahr 1874 mehr oder weniger darauf mit einem kleinen zornigen Artikel gegen die »Antiautoritarier«, wie er die Anarchisten hier

33 In seiner äußerst lesenswerten Arbeit hat Eiden-Offe 2017 gezeigt, wie mit Marx und Engels schon im Vormärz der Pfad der industriellen Proletarisierung eingeschlagen wird und damit die noch vormärzliche Offenheit einer proletarisch-plebejischen Identität sowie die Widerstandsressource einer antikapitalistischen Poetik zugunsten einer sozialen Disziplinierung zum Industrieproletariat aufgegeben wird.

34 Kaum ein anderer marxistischer Autor hat dies so deutlich erkannt wie Antonio Gramsci, der die gescheiterten Revolutionen im Westen bekanntermaßen an der Persistenz dessen festgemacht hat, was er »Zivilgesellschaft« (*società civile*) nannte und womit er den Ort bezeichnete, an dem die »Sinnstrukturen« der bürgerlichen Gesellschaft hegemonial über eine ganze Armada von Medien, Techniken, Verfahren, Prozeduren und Institutionen ausgearbeitet und subjektiviert werden.

nennt, geantwortet. Darin betont er ausdrücklich, dass auch nach der Revolution die Männer, Frauen und Kinder gezwungen sein werden, unter der ›Autorität des Dampfes‹ zu arbeiten. Es wird weiterhin einen ›Despotismus‹ der Maschinen geben, denn die vom Kapitalismus übernommenen Produktivkräfte erfordern Autorität und Unterordnung:

»Wir haben also gesehen, daß einerseits eine gewisse, ganz gleich auf welche Art übertragene Autorität und andererseits eine gewisse Unterordnung Dinge sind, *die sich uns aufzwingen unabhängig von aller sozialen Organisation*, zusammen mit den materiellen Bedingungen, unter denen wir produzieren und die Produkte zirkulieren lassen.« (MEW 18: 307; Herv. M.B.)

Halten wir fest: In einer doppelten Abstoßungsbewegung gegen Moses Hess und Max Stirner entwickeln Marx und Engels ein neues kommunistisches Projekt, dessen Fundament eine historisch-materialistische Analyse und Kritik der bürgerlich-kapitalistischen Herrschaftsform darstellt. Dieses gesamte Projekt beinhaltet eine folgenschwere, für die beiden Autoren zunächst aber völlig problemlose Verknüpfung: Es bindet irreversibel die *Analyse und Kritik* der Herrschaft (Wahrheit) an die historisch-materielle Praxis der *Beseitigung* derselben (Revolution) sowie an die Existenz eines *Wahrheitssubjekts* (Proletariat), das nicht nur die Wahrheit bzw. die Revolution vollziehen wird, sondern dies auch nur erfolgreich tun kann, wenn es darin eine Prozedur der Selbsterkenntnis, der Selbstbefähigung und der Selbstbefreiung durchläuft – eine *Wahrheitsprozedur*. Als für Marx endgültig die Niederlage der Revolution von 1848 feststand, schrieb er im zornigen Ton an die Adresse der Arbeiter und Arbeiterinnen: »Ihr habt 15, 20, 50 Jahre Bürgerkriege und Völkerkämpfe durchzumachen, nicht nur um die Verhältnisse zu ändern, *sondern um Euch selbst zu ändern und zur politischen Herrschaft zu befähigen* [...]« (MEGA² I/11: 372; Herv. M.B.). Erstaunlich und frappierend ist nun, dass Marx und Engels in diesem Vorgang von Gesellschafts- und Selbstveränderung die eingelassenen Machtprozeduren bzw. ihre Wirkungen völlig unterschätzen oder ganz ignorieren: seien es die Machtprozeduren, die die bürgerliche Gesellschaft selbst auf die Arbeiter und Arbeiterinnen ausübt, seien es die möglichen Machtprozeduren, die dann einsetzen, wenn das Proletariat seine Aufgabe nicht erfüllt, wenn es abweicht, ›verpöbelt‹ oder konterrevolutionär wird. Diese Blindheit ist auch deshalb erstaunlich, weil Stirners fast zur selben Zeit neu entwickelte *Kritik der bürgerlichen Sinnstrukturen als Subjektivierungsmacht* den beiden Kommunisten ein Instrumentarium an die Hand gegeben hatte, um diese Machtprozeduren sichtbar zu machen.

3. Reprise: Die ausgebliebene Kritik der kommunistischen Politik

Kehren wir an dieser Stelle zum Ausgangspunkt zurück. Warum hatte Georg Lukács seine Erneuerung des Marxismus, seine mit Hegels Totalitätsbegriff und Marx' Fetisch-Kapitel ausgestattete Kritik der kapitalistischen Vergesellschaftung am Ende an die notwendige Existenz einer kommunistischen Partei geknüpft, an die Macht eines politischen Apparates? Die Antwort darauf war klar ausgefallen: Es ist gerade die universale Form der kapitalistischen Verdinglichung (Warenform), die unter bestimmten historisch-politischen Umständen zu einer »ideologischen Krise des Proletariats« führt, zu einer Mangelhaftigkeit in der geistigen Verfassung (Klassenbewusstsein) eines Wahrheitssubjekts, dem die universale Aufgabe zugeschrieben wird, die kapitalistische Vergesellschaftung radikal zu überwinden. Die kommunistische Partei war eine notwendige pastorale Macht zur Führung des »Proletariats« und ein Sicherheitsdispositiv gegen die fatalen politischen Folgen der kapitalistischen Verdinglichung. Diese explosive Verknüpfung von *Wahrheit, Macht und Subjektivität* ist allerdings keineswegs allein Lukács zuzuschreiben. Ungefähr dreißig Jahre nach *Geschichte und Klassenbewußtsein* liefert ein anderer großer Vertreter des »westlichen Marxismus« eine ganz ähnliche Begründung für die Notwendigkeit einer kommunistischen Partei. Auch hier sind es die gesellschaftlichen Herrschaftsverhältnisse, die auf die Existenz und das Bewusstsein des »Proletariats« dergestalt einwirken, dass es regelrecht »vermasst«, »entmenschet«, »zerstreut«, »erschöpft«, »atomisiert« und »träge« wird, kurz: den Arbeiter und die Arbeiterin zu einem »reinen Produkt der Produktion« (Sartre 1982: 171) machen. Für Jean-Paul Sartre ist daher die »Weigerung, so zu sein« (ebd.: 172), die Empörung gegen die eigene, falsche Identität, der Ausgangspunkt für die proletarische Revolution. Diese kollektive Weigerung verlangt allerdings »eine einheitliche Führung, und er [der Arbeiter; M.B.] gerade braucht die Überzeugung, daß es eine Wahrheit gibt; weil er sie nicht allein feststellen kann, muß er in ziemlich hohem Maße den Führern seiner Klasse vertrauen können, um bereit zu sein, sie von ihm zu empfangen« (ebd.: 200). Die Partei muss man sich, so Sartre, als einen geistlichen »Orden« vorstellen, der »Ordnung schafft und Anordnungen erteilt«, der es dem verwirrten Arbeiter oder der zerstreuten Arbeiterin ermöglicht, »zu einem neuen Leben zu gelangen, indem man seine gegenwärtige Persönlichkeit abstreift« (ebd.: 201). Radikaler noch als Lukács begreift Sartre die kommunistische Partei nicht nur als Pastormacht, sondern geradezu als *Schöpferin* der Klasse selbst; sie ist es, die die Konversion zum revolutionären Subjekt veran-

lasst, sie ist es, die die Arbeiterklasse konstituiert und führt; ohne die Partei »zerfiele sie wieder in Staub« (ebd.: 203).

Man könnte nun mit gewissem Recht fragen, was das eigentlich mit Marx und seiner Gesellschaftskritik zu tun hat. Beschwören Lukács und auch Sartre nicht eine politische Machtorganisation, die ausschließlich das Produkt des 20. Jahrhunderts ist und von der Marx und Engels nicht einmal geträumt haben können? Ohne Frage haben Marx und Engels nicht das Konzept einer leninistischen Avantgarde- und Staatspartei entwickelt; ihre »kommunistische Partei«, die übrigens erstmals so in der *Deutschen Ideologie* benannt wird (vgl. MEGA² I/5: 517), ist alles andere als eine straffe, zentralistische, von Berufsrevolutionären geführte Massenorganisation. Doch sollte man deshalb die meist vergessenen, aber sehr konkreten organisatorischen Anstrengungen von Marx und Engels nicht unterschätzen. Die Frage der Organisation einer kommunistischen Partei beginnt 1845 mit den *Kommunistischen Korrespondenz-Komitees*, mit dem Einstieg in die kommunistischen Arbeiterbildungsvereine und den transnational ausgerichteten *Bund der Gerechten* sowie mit dessen inhaltlicher wie organisatorischer Neuausrichtung zum *Bund der Kommunisten*. Die Frage bleibt virulent in der Auseinandersetzung mit Lassalle, und sie beschäftigt die beiden Autoren mehrere Jahre ganz handfest wieder in der *Internationalen Arbeiterassoziation* und in der Formierung der deutschen *Sozialistischen Arbeiterpartei*. Das Interessante an der »Partei Marx« ist zweierlei: zum einen die Tatsache, dass fast alle politischen Organisationen, an denen Marx und Engels teilweise in leitenden Ämtern und Positionen (BdK, IAA) beteiligt waren, sich nach wenigen Jahren spalten und auflösen. Auch wenn man zugestehen kann, dass das Scheitern des *Bundes der Kommunisten* mit der organisatorischen Unerfahrenheit von Marx und Engels und mit dem Ausbruch der Revolutionen von 1848 zusammenhängt,³⁵ so trifft dies sicher nicht für das Scheitern der *Internationale* zu. Der hoffnungsvolle Beginn 1864 endet bekanntermaßen 1872: Nachdem schon die englischen Trade-Unions³⁶ sich zurückgezogen haben, folgt dann der Ausschluss der Bakunisten³⁷ und der

35 Eine sehr gute Darstellung des Scheiterns des *Bundes der Kommunisten* bietet Lattek 2016.

36 Zur Fehleinschätzung von Marx im Hinblick auf die britischen Trade-Unions als Organisationsform der kommenden englischen proletarischen Revolution siehe Stedman Jones 2017: 548 ff.

37 Zum Konflikt zwischen Bakunin und Marx in der *Ersten Internationalen* siehe aus der unüberschaubaren Flut an Literatur den interessanten Aufsatz von Angaut 2007.

berühmten New Yorker Sektion 12, die erstmals die Frage der Frauenemanzipation thematisierte.³⁸

Es ist aber hier gar nicht so sehr das wiederholte Scheitern der organisatorischen Seite des neuen kommunistischen Projekts an sich von Bedeutung, sondern vielmehr und schwerwiegender das Fehlen einer grundlegenden *politischen Selbstanalyse* dieses Scheiterns. Die Abwesenheit einer Kritik der Politik in eigener Sache, einer kritischen Reflexion über die eigene Sprechposition innerhalb des kommunistischen Projekts, kurz: eine *Kritik der kommunistischen Politik*, ist nicht einmal ansatzweise zu erkennen. Vielmehr erweist sich kommunistische Politik in der Theorie von Marx und Engels überwiegend als eine *Restkategorie*, als eine Art unselbständiges *Hilfsmittel*, um die Bewegung, die ja schon da ist, an ihr eigenes Ziel zu erinnern, den Klassenkampf, der ja schon eingetreten ist, strategisch und taktisch zu leiten, die Revolution, die ja schon vor der Tür steht, zu beschleunigen.³⁹ Kommunistische Politik ist ein verschwindendes Moment der Geschichte und doch zugleich eine seit 1845 von beiden Autoren bis zu ihrem Lebensende immer wieder ausgeübte militante Praxis. Im Unterschied zur kapitalistischen Produktionsweise hat kommunistische Politik paradoxerweise keinen systematisch-reflexiven Stellenwert innerhalb des kommunistischen Projekts. Eine *Kritik der politischen Ökonomie* war notwendig, weil in ihr am Ende das Geheimnis der bürgerlichen Herrschaftsform, der Zielpunkt der wirklichen Überwindung der kapitalistischen Produktionsweise gelüftet wurde. Eine *Kritik der kommunistischen Politik* hingegen – was sollte das sein, wozu sollte sie einem kommunistischen Projekt dienen?

Was aber genau hätte der Gegenstand der ausgebliebenen Kritik der kommunistischen Politik überhaupt sein können? Aus heutiger Sicht stürzen sich die Kritiker des ›Kommunismus‹ auf die üblichen Verdächtigen: Eroberung der politischen Herrschaft, Diktatur des Proletariats und die Allmacht der kommunistischen Partei. Dagegen habe ich versucht, zu zeigen, dass eine Kritik der kommunistischen Politik mit einer *Kritik der revolutionären Subjektivierung* hätte beginnen müssen. Doch wie wir sehen konnten, haben Marx und Engels in der Auseinandersetzung mit Stirner eine solche Kritik ausgeschlagen und für überflüssig erklärt. In ihrem kommunistischen Projekt

38 Siehe zum Ausschluss der New Yorker Sektion 12 die lesenswerte Arbeit von Schrupp 1999: 222 ff.

39 Siehe dazu die Studie von Anna-Sophie Schönfelder in diesem Band.

hatten sie auf geradezu idealistische Weise die revolutionäre gesellschaftliche Umwälzung an ein selbstidentisches kollektives Wahrheitssubjekt gebunden, das sich gleichsam *von selbst* ermächtigt und unterwirft und das im historischen Moment seiner tiefsten Ohnmachtserfahrung (›Lohnsklave‹, ›Industriesoldat‹, ›Knecht‹ der ›großen Industrie‹)⁴⁰ eine Bewusstwerdung seiner geradezu übermächtigen, weltgeschichtlichen Stellung erfährt. Wozu die Frage der Subjektivierung aufwerfen, wenn offensichtlich ist, dass die *Organisation* der »Massen« zur revolutionären »Klasse« sich *von selbst* vollzieht, und zwar innerhalb des Maschinenraums der kapitalistischen Produktionsweise in Form von revolutionären Kämpfen und Bürgerkriegen, von Siegen und Niederlagen?

Dieses *Von-selbst* ist letztlich aber nur der sprachliche Indikator für eine handfeste, praktische und empirische Lücke, die sich dann offenbart, wenn das ›Proletariat‹ aus welchen Gründen auch immer eben *nicht von selbst* tut, was es tun soll, wenn es seine Aufgaben nicht erfüllt, sich verweigert, ›verpöbelt‹ oder gar ›verbürgert‹. Wie muss man sich eine kommunistische Subjektivierung dann vorstellen, wenn der dialektische Automatismus der idealen Wahrheitsprozedur nicht greift? Was tun, wenn wir wissen, dass die Lehre von Marx wahr ist, dass sie deshalb auch (eigentlich) allmächtig ist, wie Lenin formuliert (vgl. Lenin 1977: 3), dass aber die Wahrheit sich unter den gegebenen Umständen *nicht von selbst* subjektiviert, d.h. in ein mächtiges, revolutionäres Subjekt verwandelt? Die Lücke, die sich in diesen Fragen auftut, wird im Verlauf der Geschichte des Marxismus von einem umfassenden Ensemble von Diskursen und Theorien (Revolutions-, Partei-, Organisationstheorien), von politischen Verfahren und Institutionen (Parteien, Gewerkschaften, Räte, Vereine), Prüfungsformen und Geständnisritualen, von Einübungstexten und Glaubensbekenntnissen, von ästhetischen und kulturellen Programmen, von psycho- und biopolitischen Strategien (Anstalten, Lager) sowie pädagogischen Maßnahmen bearbeitet werden. Eine Schließung der Lücke allerdings konnte nie gelingen.

40 Im *Kapital* ist dann die Rede von einer »Arbeiterklasse, die aus Erziehung, Tradition, Gewohnheit die Anforderungen jener Produktionsweise als selbstverständliche Naturgesetze anerkennt« (MEGA² II/5: 591), und Marx spricht weiter vom »stumme[n] Zwang der ökonomischen Verhältnisse«, der unter den Bedingungen der voll entfalteten kapitalistischen Produktionsweise (reelle Subsumtion) »die Herrschaft des Kapitalisten über den Arbeiter [besiegelt]« (ebd.: 592).

Die ausgebliebene Kritik der revolutionären Subjektivierung hätte innerhalb der von Marx und Engels neu begründeten *materialistischen* Gesellschaftskritik eine Weise sein können, den hochproblematischen und explosiven *Idealismus* dieser Gesellschaftskritik sichtbar zu machen und Rechenschaft abzulegen von den Wahrheitspraktiken kommunistischer Politik. Das Instrumentarium dafür jedenfalls stand Marx und Engels zur Verfügung. Beide hatten, wie ich gezeigt habe, in der Auseinandersetzung mit Stirner und dem *Einzigem* die historische Möglichkeit, eine solche (Selbst-)Kritik aufzunehmen und entsprechend zu verarbeiten. Sie hatten die Möglichkeit, sie hatten ganz sicher die Fähigkeiten, aber sie haben die Chance nicht ergriffen. Sie haben weder Stirners *Kritik* der Macht durch Subjektivierung noch seine *Analyse* einer ethisch-politischen Gewalt von Sinnstrukturen noch seine *Widerstandsformen* gegen die Prozeduren der Selbstunterwerfung und identitären Fixierung erkannt. Stattdessen haben sie all dies als ideologisch und kleinbürgerlich zurückgewiesen. In dieser Form der Zurückweisung kann man zumindest erkennen, dass Marx und Engels sich in einem politischen *Handgemenge* befanden, und vielleicht war es genau diese Situiertheit, dieses Denken in gegenrischen, antagonistischen Konstellationen, die eine Art *parallaktischen Blick* erzeugte: Entweder allein unsere materialistische Kritik der kapitalistischen Herrschaftsverhältnisse, entweder das kommunistische Projekt einer revolutionären Beseitigung der Klassenherrschaft *oder* die idealistisch-ideologische Fortführung einer längst überholten Religionskritik, die am Ende auf die Fiktion einer rein individualistischen Empörung setzt! Was auch immer die Gründe und Motive für die Zurückweisung gewesen sein mögen, Marx und Engels haben damit im Hinblick auf ihr eigenes kommunistisches Projekt ein (selbst-)kritisches Werkzeug, eine gesellschaftskritische Blickperspektive aus der Hand geschlagen, und sie haben den Erbinnen und Erben ihrer Gesellschaftskritik ein fatales, aber wirkmächtiges Bild von der Nutzlosigkeit und Ideologiehaftigkeit dieser Machtkritik hinterlassen.

4. Coda: Žižek und die kommunistische Partei

Gott – Analytiker – Partei: In einem bemerkenswerten Kommentar zu ausgewählten Texten von Lenin stellt Slavoj Žižek die Frage nach der Gemeinsamkeit dieser sonderbaren Trias. Alle drei repräsentierten nicht etwa jeweils das große Subjekt, den großen ANDEREN, der uns qua externer, unwiderstehlicher Autorität die objektive Wahrheit verkünden und auferlegen würde;

vielmehr handele es sich um *externalisierte* Figuren, die notwendig sind, um uns einen Zugang zur Wahrheit zu ermöglichen, die uns dazu verhelfen, Einsicht in die Wahrheit zu erlangen. Alle drei seien demnach nichts anderes als Ermöglichungsbedingungen und Befähigungsinstanzen für das jeweilige Subjekt, in den Raum des *Wahren* (Religion, Unbewusstes, Kommunismus) einzutreten. Die Größe Lenins – so Žižek – bestand nun darin, die kommunistische Partei als eine solche Befähigungsinstanz konzipiert zu haben, und zwar als eine von Intellektuellen geführte Externalität zur Erzeugung des richtigen Klassenbewusstseins:

»Die Notwendigkeit der Partei rührt von der Tatsache her, dass die Arbeiterklasse niemals ›vollständig sie selbst‹ ist. Lenin insistiert also deshalb auf dieser Externalität, weil das ›adäquate‹ Klassenbewußtsein nicht ›spontan‹ entsteht, weil es nicht einer ›spontanen Tendenz‹ der Arbeiterklasse entspricht; im Gegenteil ist das, was ›spontan‹ ist, die *Fehlwahrnehmung* der eigenen gesellschaftlichen Position, so dass das ›adäquate‹ Klassenbewußtsein durch harte Arbeit erkämpft werden muß.« (Žižek 2002: 189)⁴¹

Die Parteikonzeption von Lenin antwortet demnach auf ein immanentes Problem der Arbeiterklasse selbst: ihre Unfähigkeit, aus sich selbst heraus, *unmittelbar, d.h. ohne Vermittlung*, zur Einsicht in die Wahrheit zu gelangen. Wie der Glaubende von außen den Eingriff Gottes verlangt, um den ›Sprung in den Glauben‹ zu vollziehen, so wie der Patient nicht ohne die Figur des Analytikers sein unbewusstes Begehren erkennen kann, so ist auch die Arbeiterklasse auf die Intervention einer Partei angewiesen, um letztlich ihre ›historische Mission‹ verwirklichen zu können. Für Žižek haben sowohl der westliche Marxismus als auch der Sowjetmarxismus das Genie Lenins in dieser Hinsicht völlig missverstanden. Statt eines von den einen kritisierten, von den anderen affirmierten autoritären oder gar totalitären Partei- und Gewaltapparates hatte Lenin nichts anderes im Sinn, als die Arbeiterklasse darin zu befähigen, das Geheimnis ihres Begehrens (Revolution) und damit sich selbst als Wahrheitssubjekt zu erkennen. Tscheka und Lubjanka, der Terror und die Säuberungen, die Niederschlagung des Kronstädter Matrosenaufstandes – alles ein bloßes Missverständnis?

Unter den jüngsten Versuchen, den Kommunismus als »Idee«, als »Hypothese« oder als »Horizont« zu beschwören,⁴² ist Žižeks postmoderner Neo-

41 Alle Zitate von Žižek sind eigene Übersetzungen aus dem Englischen.

42 Vgl. insbesondere auch Badiou 2011 und Dean 2016.

Leninismus sicherlich die schrillste, aber nicht die unbedeutendste Stimme; sie lebt von der trotzig-provokativen Haltung, denen, die im Kommunismus immer schon die totalitäre Versuchung erblickten, nicht mit differenzierter Selbstaufklärung zu begegnen,⁴³ sondern mit hermeneutischer und narrativer Überbietung: Warum sollte man nicht »ohne Scham« und »mutig«, so Žižek, den Marxismus zu einer »säkularisierten Religion« erklären mit Lenin als ihrem Messias (ebd.: 187)? Und warum sollten wir nicht zugeben, dass »den proletarischen Standpunkt einzunehmen, so viel heißt wie das Wagnis des Glaubens einzugehen [...], ja, die ›Wahrheit‹ des Marxismus ist nur für diejenigen erkennbar, die dieses Wagnis unternommen haben – nicht aber für den neutralen Beobachter« (ebd.). Und hat Brechts Chor in der *Maßnahme* nicht recht, den jungen Genossen daran zu erinnern, dass sein *Ich* nur im *Wir* der »kollektiven Identität der Partei« aufgehoben ist; dass er zwar für die Wahrheit kämpfen kann und muss, aber niemals außerhalb des kollektiven Wahren der Partei? (Vgl. ebd.: 188) Dass allerdings für den jungen Genossen außerhalb der Partei dann das Geständnis, die Kugel und die Kalkgrube warten, dass also *Geständnis, Kugel und Kalkgrube* hier unmittelbar zur *Wahrheit(spolitik)* der Partei gehören, wird von Žižek nicht mehr weiter- und zu Ende erzählt. Seine (film-)szenischen Narrationen und Deutungen enden häufig dort, wo die mit großer Verve gegen »postmoderne und liberale Multikulturalisten« wieder eingeforderte Lenin'sche *Politik der Wahrheit* (ebd.: 176) hässlich und blutig wird; dort nämlich, wo die emphatische Wahrheitspolitik und die Wahrheitsprozeduren in Macht- und Gewaltpraktiken gegenüber denjenigen umschlagen, die nicht im Wahren sind.

Auch Žižeks Versuch einer mit Lacan und Hegel supplementierten Reaktualisierung des Kommunismus im 21. Jahrhundert bleibt in der dargestellten Grundproblematik stecken. Wie bei Lukács und Sartre zuvor, verwandelt sich auch bei ihm das einstmals von Marx und Engels entwickelte kommunistische und gesellschaftskritische Projekt in die Apotheose einer kommunistischen Partei, die mit aller Wahrheit und Macht ausgestattet wird, um die Aufgabe der Ermächtigung/Unterwerfung der revolutionären Subjekte erfüllen zu können. Vielleicht muss man heute nicht mehr unbedingt Stirner zitieren, um über diese Metamorphose des Marx'schen Projekts aufzuklären, aber Stirner ist und bleibt der *genealogische Ausgangspunkt* für die Kritik dieser Metamorphose. So wie mit Marx kommt auch mit Stirner eine neue und

43 Vgl. dazu etwa die jüngsten Arbeiten von Bini Adamczak, insbesondere Adamczak 2011.

bis in unsere Gegenwart hinein wichtige Sprache der Gesellschaftskritik zur Welt; und so wie Marx uns bis heute unablässig daran erinnert, dass die kapitalistische Vergesellschaftung Herrschaft in Form der *Ausbeutung* von Menschen durch Menschen ausübt, so erinnert uns Stirner mit seiner radikalen Kritik der Macht daran, welchen Preis das Subjekt mitunter zahlen muss, um Zugang zur Wahrheit zu erlangen; er erinnert uns daran, dass unsere Gesellschaften noch eine andere Form der Machtausübung ausgebildet haben: Unterwerfung durch *Subjektivierung*.

Literatur

- Adamczak, Bini (2011): *gestern morgen. Über die Einsamkeit kommunistischer Gespenster und die Rekonstruktion der Zukunft*, Münster: Edition Assemblage.
- Adorno, Theodor W. (o.J.): *Vorlesung zur Einleitung in die Erkenntnistheorie*, Frankfurt a.M.: Junius-Drucke.
- Adorno, Theodor W. (1969): »Fortschritt«, in: Ders., *Stichworte. Kritische Modelle 2*, Frankfurt a.M.: Suhrkamp Verlag, S. 29-50.
- Adorno, Theodor W. (1975): »Aspekte« (Drei Studien zu Hegel), in: *Gesammelte Schriften*, Bd. 5 (hg. v. Gretel Adorno und Rolf Tiedemann), Frankfurt a.M.: Suhrkamp Verlag, S. 251-294.
- Agnoli, Johannes (2004): »Die Transformation der Demokratie«, in: Ders., *Die Transformation der Demokratie und verwandte Schriften* (hg. von Barbara Görres Agnoli), Hamburg: Konkret Literatur Verlag, S. 13-93.
- Althusser, Louis (2011): *Für Marx*, Frankfurt a.M.: Suhrkamp Verlag.
- Anderson, Kevin B. (2010): *Marx at the Margins. On Nationalism, Ethnicity, and Non-Western Societies*, Chicago/London: University of Chicago Press.
- Anderson, Perry (1987): *Über den westlichen Marxismus*, Frankfurt a.M.: Syndikat Verlag.
- Angaut, Jean-Christophe (2007): *The Marx-Bakunin Conflict in the First International: A Confrontation of Political Practices*, URL: https://www.cairn-int.info/article-E_AMX_041_0112-the-marx-bakunin-conflict-in-the-first-i.htm.
- Arendt, Hannah (2018): »Tradition and the Modern Age«, in: Dies., *The Modern Challenge to Tradition: Fragmente eines Buchs*, Kritische Gesamtausgabe, Bd. 6., Göttingen: Wallstein Verlag, S. 484-503.
- Arndt, Andreas (2012): *Karl Marx. Versuch über den Zusammenhang seiner Theorie* (2., durchgesehene und um ein Nachwort ergänzte Auflage), Berlin: Akademie Verlag.
- Badiou, Alain (2011): *Die kommunistische Hypothese*, Berlin: Merve Verlag.

- Badiou, Alain/Gauchet, Marcel (2014): *Was tun? Dialog über den Kommunismus, den Kapitalismus und die Zukunft der Demokratie*, Wien: Passagen Verlag.
- Baumgart, Winfried (1999): *Europäisches Konzert und nationale Bewegung. Internationale Beziehungen 1830-1878*. Paderborn: Schöningh Verlag.
- Bayertz, Kurt (2018): *Interpretieren um zu verändern. Karl Marx und seine Philosophie*. München: C. H. Beck.
- Bescherer, Peter (2013): *Vom Lumpenproletariat zur Unterschicht. Produktivistische Theorie und politische Praxis*, Frankfurt a.M./New York: Campus.
- Blitzer, Charles (1966): »Introduction«, in: Henry M. Christman (Hg.): *The American Journalism of Marx and Engels. A selection from the New York Daily Tribune*, New York: New American Library, S. vii-xxviii.
- Bluhm, Harald (2015): »Zur Analytik von Krisenrhetoriken. Metaframes, Narrative und Topoi«, in: *Studia Philosophica*, Bd. 74/2015: *Über Krise und Kritik*, S. 39-54.
- Bochinski, Hans-Jürgen/Neuhaus, Manfred (1982): »Marx und Engels und die ›New-York Tribune‹. Zur Entstehung und zum Charakter der Zeitung sowie zur Mitarbeit von Marx und Engels 1853«, in: *Marx-Engels-Jahrbuch 5*, S. 215-256.
- Bohlender, Matthias (2010): »Die Herrschaft der Gedanken. Über Funktionsweise, Effekt und die Produktionsbedingungen von Ideologie«, in: Harald Bluhm (Hg.), *Karl Marx/Friedrich Engels: Die deutsche Ideologie*, Berlin: Akademie Verlag, S. 41-57.
- Bohlender, Matthias (2016): »Marx und die ›Kritik im Handgemenge‹. Die Geburt des ›kritischen Kommunismus‹«, in: *Marx-Engels-Jahrbuch 2015/16*, S. 137-159.
- Bohlender, Matthias (2018): »Marx, Engels und der ›wahre Sozialismus‹ oder: Die Geburt des ›historischen Materialismus‹ aus dem Handgemenge«, in: Matthias Bohlender/Anna-Sophie Schönfelder/Matthias Spekker (Hg.), *›Kritik im Handgemenge‹. Die Marx'sche Gesellschaftskritik als politischer Einsatz*, Bielefeld: transcript Verlag, S. 15-49.
- Bohlender, Matthias (2019): »Zwischen Wahrheitspolitik und Wahrheitsmanifestation. Zur Genealogie des ›Kommunistischen Manifest‹«, in: Oliver Marchart/Renate Martinsen (Hg.), *Foucault und das Politische. Transdisziplinäre Impulse für die politische Theorie der Gegenwart*, Wiesbaden: Springer VS Verlag, S. 257-280.
- Bohlender, Matthias/Schönfelder, Anna-Sophie/Spekker, Matthias (Hg.) (2018), *›Kritik im Handgemenge‹. Die Marx'sche Gesellschaftskritik als politischer Einsatz*, Bielefeld: transcript Verlag.

- Bonaparte, Napoléon-Louis (1839): *Des Idées Napoléoniennes. Par le prince Napoléon-Louis Bonaparte*, Paris: Paulin.
- Bourdieu, Pierre (1998): *Praktische Vernunft. Zur Theorie des Handelns*, Frankfurt a.M.: Suhrkamp Verlag.
- Bruhn, Joachim (2007): »Studentenfutter. Über die Transformation der materialistischen Kritik in akademischen Marxismus«, in: *prodomo – Zeitschrift in eigener Sache* (Nr. 6 – Juli 2017), S. 24-32.
- Dean, Jodie (2016): *Der kommunistische Horizont*, Hamburg: Laika Verlag.
- »Die zehn Gebote der Arbeiter« (1849), in: *Die Verbrüderung. Correspondenzblatt aller deutschen Arbeiter*, No. 46, 09.03.1849, S. 181-182.
- Douzinas, Costas/Žižek, Slavoj (Hg.) (2012): *Die Idee des Kommunismus Bd. I*, Hamburg: Laika Verlag.
- Eiden-Offe, Patrick (2017): *Die Poesie der Klasse. Romantischer Antikapitalismus und die Erfindung des Proletariats*, Berlin: Matthes & Seitz.
- Engels, Friedrich (MEGA¹ I/14): »The British army«, in: Marx-Engels-Gesamtausgabe, Bd. I/14, Berlin: Akademie Verlag 2001, S. 239-242.
- Engels, Friedrich (MEGA² I/14): »Napoleon's war plans«, in: Marx-Engels-Gesamtausgabe, Bd. I/14, Berlin: Akademie Verlag 2001, S. 411-415.
- Engels, Friedrich (MEGA² III/1): Brief an Karl Marx vom 19. November 1844, in: Marx-Engels-Gesamtausgabe, Bd. III/1, Berlin: Dietz Verlag 1975, S. 250-256.
- Engels, Friedrich (MEGA² III/9): Brief an Karl Marx vom 7. Oktober 1858, in: Marx-Engels-Gesamtausgabe, Bd. III/9, Berlin: Dietz Verlag 2003, S. 215-216.
- Engels, Friedrich (MEW 18): »Von der Autorität«, in: Marx-Engels-Werke, Bd. 18, Berlin: Dietz Verlag 1973, S. 305-308.
- Eßbach, Wolfgang (1982): *Gegenzüge. Der Materialismus des Selbst und seine Ausgrenzung aus dem Marxismus*, Frankfurt a.M.: Materialis Verlag.
- Feuerbach, Ludwig (1990): »Grundsätze der Philosophie der Zukunft«, in: Gesammelte Werke, Bd. 9, Berlin: Akademie Verlag, S. 264-341.
- Feuerbach, Ludwig (1990): »Über das »Wesen des Christentums« in Beziehung auf den »Einzigen und sein Eigentum««, in: Gesammelte Werke Bd. 9, Berlin: Akademie Verlag, S. 421-441.
- Foucault, Michel (2004): *Hermeneutik des Subjekts. Vorlesung am Collège de France 1981-1982*, Frankfurt a.M.: Suhrkamp Verlag.
- Foucault, Michel (2014): *Die Regierung der Lebenden. Vorlesung am Collège de France 1979-1980*, Berlin: Suhrkamp Verlag.

- Hecker, Rolf/Mori, Kenji (2018): »Die Weltwirtschaftskrise 1857 und Marx' Krisenhefte«, in: Matthias Bohlender/Anna-Sophie Schönfelder/Matthias Spekker (Hg.), »Kritik im Handgemenge«. *Die Marx'sche Gesellschaftskritik als politischer Einsatz*, Bielefeld: transcript Verlag, S. 139-157.
- Hegel, Georg Wilhelm Friedrich (1970): *Phänomenologie des Geistes*, in: Werke, Bd. 3 (hg. v. Eva Moldenhauer und Karl Markus Michel), Frankfurt a.M.: Suhrkamp Verlag.
- Hegel, Georg Wilhelm Friedrich (1986): *Vorlesungen über die Philosophie der Geschichte*, in: Werke, Bd. 12 (hg. v. Eva Moldenhauer und Karl Markus Michel), Frankfurt a.M.: Suhrkamp Verlag.
- Heinrich, Michael (2006): *Die Wissenschaft vom Wert. Die Marxsche Kritik der politischen Ökonomie zwischen wissenschaftlicher Revolution und klassischer Tradition* (Überarbeitete und erweiterte Neuauflage), Münster: Verlag Westfälisches Dampfboot.
- Heinrich, Michael (2008): *Wie das Marxsche »Kapital« lesen? Leseanleitung und Kommentar zum Anfang des »Kapital«*, Stuttgart: Schmetterling Verlag.
- Hess, Moses (1961a): »Die letzten Philosophen«, in: Ders., *Philosophische und sozialistische Schriften 1837-1850* (hg. und eingeleitet von A. Cornu und W. Mönke), Berlin: Akademie Verlag, S. 379-393.
- Hess, Moses (1961b): »Über die Not in unserer Gesellschaft und deren Abhülfe«, in: Ders., *Philosophische und sozialistische Schriften 1837-1850* (hg. und eingeleitet von A. Cornu und W. Mönke), Berlin: Akademie Verlag, S. 311-326.
- Hess, Moses (MEGA² III/1): Brief an Karl Marx vom 17. Januar 1845, in: Marx-Engels-Gesamtausgabe, Bd. III/1, Berlin: Dietz Verlag 1975, S. 450-452.
- Honneth, Axel (2015): *Die Idee des Sozialismus. Versuch einer Aktualisierung*, Berlin: Suhrkamp Verlag.
- Horkheimer, Max (1972): »Marx heute«, in: Ders., *Gesellschaft im Übergang*, Frankfurt a.M.: Athenäum Fischer, S. 152-161.
- Horkheimer, Max (2005a): »Traditionelle und kritische Theorie«, in: Ders., *Traditionelle und kritische Theorie. Fünf Aufsätze*, Frankfurt a.M.: Fischer Taschenbuch Verlag, S. 205-259.
- Horkheimer, Max (2005b): »Nachtrag«, in: Ders., *Traditionelle und kritische Theorie. Fünf Aufsätze*, Frankfurt a.M.: Fischer Taschenbuch Verlag, S. 261-269.
- Hundt, Martin/Donner, Ingrid/Nagl, Editha/Neunübel, Ingolf/Treskow, Siegelinde von (1985): »Entstehung und Überlieferung«, in: Marx-Engels-Gesamtausgabe, Bd. I/11, Berlin: Dietz Verlag, S. 679-705.

- Jaeck, Hans-Peter (1988): *Genesis und Notwendigkeit. Studien zur Marxschen Methodik der historischen Erklärung (1845/46 bis 1859)*, Berlin: Akademie Verlag.
- Koselleck, Reinhart (1984): »Revolution, Aufbruch, Bürgerkrieg«, in: Otto Bruner/Werner Conze/Reinhart Koselleck (Hg.): *Geschichtliche Grundbegriffe. Historisches Lexikon zur politisch-sozialen Sprache in Deutschland*, Stuttgart: Klett-Cotta Verlag, S. 653-788.
- Krätke, Michael (2006): »Marx als Wirtschaftsjournalist«, in: *Beiträge zur Marx-Engels-Forschung. Neue Folge 2005*, S. 29-97.
- Krug, Uli (1999): »Gebrauchswert und Wertkritik. Ein Marx teilt sich nicht in zwei«, in: *Bahamas (Nr. 28)*, S. 43-48.
- Lattek, Christine (2016): *Revolutionary Refugees. German Socialism in Britain, 1840-1860*, London/New York: Routledge.
- Lemke, Thomas (1997): *Eine Kritik der politischen Vernunft. Foucaults Analyse der modernen Gouvernementalität*, Berlin/Hamburg: Argument Verlag.
- Lenin, Wladimir I. (1977): »Drei Quellen und drei Bestandteile des Marxismus«, in: *Werke*, Bd. 19, Berlin: Dietz Verlag, S. 3-9.
- Lindner, Urs (2013): *Marx und die Philosophie. Wissenschaftlicher Realismus, ethischer Perfektionismus und kritische Sozialtheorie*, Stuttgart: Schmetterling Verlag.
- Lukács, Georg (2013): *Geschichte und Klassenbewußtsein*, in: *Werke*, Bd. 2, Bielefeld: Aisthesis Verlag.
- Mäder, Denis (2010): *Fortschritt bei Marx*, Berlin: Akademie Verlag.
- Marcuse, Herbert (1962): *Vernunft und Revolution. Hegel und die Entstehung der Gesellschaftstheorie*, Neuwied/Berlin-Spandau: Luchterhand Verlag.
- Marcuse, Herbert (1974): *Die Gesellschaftslehre des sowjetischen Marxismus*, Darmstadt/Neuwied: Luchterhand Verlag.
- Marx, Karl (MEGA² I/1): »Verhandlungen des 6. Rheinischen Landtags. Dritter Artikel. Debatten über das Holzdiebstahlsgesetz«, in: *Marx-Engels-Gesamtausgabe*, Bd. I/1, Berlin: Dietz Verlag 1975, S. 199-236.
- Marx, Karl (MEGA² I/1): »Der Kommunismus und die Augsburger »Allgemeine Zeitung«, in: *Marx-Engels-Gesamtausgabe*, Bd. I/1, Berlin: Dietz Verlag 1975, S. 237-240.
- Marx, Karl (MEGA² I/1): »Rechtfertigung des ††-Korrespondenten von der Mosel«, in: *Marx-Engels-Gesamtausgabe*, Bd. I/1, Berlin: Dietz Verlag 1975, S. 296-327.
- Marx, Karl (MEGA² I/2): »Zur Kritik der Hegelschen Rechtsphilosophie«, in: *Marx-Engels-Gesamtausgabe*, Bd. I/2, Berlin: Dietz Verlag 1982, S. 4-137.

- Marx, Karl (MEGA² I/2): »Zur Judenfrage«, in: Marx-Engels-Gesamtausgabe, Bd. I/2, Berlin: Dietz Verlag 1982, S. 141-169.
- Marx, Karl (MEGA² I/2): »Zur Kritik der Hegelschen Rechtsphilosophie. Einleitung«, in: Marx-Engels-Gesamtausgabe, Bd. I/2, Berlin: Dietz Verlag 1982, S. 170-183.
- Marx, Karl (MEGA² I/2): »Ökonomisch-philosophische Manuskripte« (Erste Wiedergabe), in: Marx-Engels-Gesamtausgabe, Bd. I/2, Berlin: Dietz Verlag 1982, S. 188-326.
- Marx, Karl (MEGA² I/2): »M. an R., Kreuznach, im September 1843.« (Briefe aus den »Deutsch-Französischen Jahrbüchern«), in: Marx-Engels-Gesamtausgabe, Bd. I/2, Berlin: Dietz Verlag 1982, S. 486-489.
- Marx, Karl (MEGA² I/10): »Die Klassenkämpfe in Frankreich 1848 bis 1850«, in: Marx-Engels-Gesamtausgabe, Bd. I/10, Berlin: Dietz Verlag 1977, S. 119-196.
- Marx, Karl (MEGA² I/11): »Der 18. Brumaire des Louis Bonaparte«, in: Marx-Engels-Gesamtausgabe, Bd. I/11, Berlin: Dietz Verlag 1985, S. 96-189.
- Marx, Karl (MEGA² I/11): »Enthüllungen über den Kommunistenprozeß zu Köln«, in: Marx-Engels-Gesamtausgabe, Bd. I/11, Berlin: Dietz Verlag 1985, S. 363-422.
- Marx, Karl (MEGA² I/12): »The Attack on Francis Joseph – The Milan Riot – British Politics – Disraeli's Speech – Napoleon's Will«, in: Marx-Engels-Gesamtausgabe, Bd. I/12, Berlin: Dietz Verlag 1984, S. 42-49.
- Marx, Karl (MEGA² I/12): »Achievements of the Ministry«, in: Marx-Engels-Gesamtausgabe, Bd. I/12, Berlin: Dietz Verlag 1984, S. 104-109.
- Marx, Karl (MEGA² I/12): »Riot at Constantinople – German Table Moving – The Budget«, in: Marx-Engels-Gesamtausgabe, Bd. I/12, Berlin: Dietz Verlag 1984, S. 120-126.
- Marx, Karl (MEGA² I/12): »Affairs in Holland – Denmark – Conversion of the British Debt – India, Turkey and Russia«, in: Marx-Engels-Gesamtausgabe, Bd. I/12, Berlin: Dietz Verlag 1984, S. 137-141.
- Marx, Karl (MEGA² I/12): »English Prosperity – Strikes – The Turkish Question – India«, in: Marx-Engels-Gesamtausgabe, Bd. I/12, Berlin: Dietz Verlag 1984, S. 174-180.
- Marx, Karl (MEGA² I/12): »The East India Company – Its History and Results«, in: Marx-Engels-Gesamtausgabe, Bd. I/12, Berlin: Dietz Verlag 1984, S. 186-193.

- Marx, Karl (MEGA² I/12): »Russian Policy against Turkey – Chartism«, in: Marx-Engels-Gesamtausgabe, Bd. I/12, Berlin: Dietz Verlag 1984, S. 200-209.
- Marx, Karl (MEGA² I/12): »War in Burma – The Russian Question – Curious Diplomatic Correspondence«, in: Marx-Engels-Gesamtausgabe, Bd. I/12, Berlin: Dietz Verlag 1984, S. 234-240.
- Marx, Karl (MEGA² I/12): »Financial Failure of Government – Cabs – Ireland – The Russian Question«, in: Marx-Engels-Gesamtausgabe, Bd. I/12, Berlin: Dietz Verlag 1984, S. 254-262.
- Marx, Karl (MEGA² I/12): »The War Question – British Population and Trade Returns – Doings of Parliament«, in: Marx-Engels-Gesamtausgabe, Bd. I/12, Berlin: Dietz Verlag 1984, S. 275-285.
- Marx, Karl (MEGA² I/12): »The Turkish Question in the Commons«, in: Marx-Engels-Gesamtausgabe, Bd. I/12, Berlin: Dietz Verlag 1984, S. 293-303.
- Marx, Karl (MEGA² I/12): »The Western Powers and Turkey – Imminent Economic Crisis – Railway Construction in India«, in: Marx-Engels-Gesamtausgabe, Bd. I/12, Berlin: Dietz Verlag 1984, S. 333-339.
- Marx, Karl (MEGA² I/13): »Blue Books – Parliamentary Debates on February 6 – Count Orlov's Mission – Operations of the Allied Fleet – The Irish Brigade – Concerning the Convocation of the Labour Parliament«, in: Marx-Engels-Gesamtausgabe, Bd. I/13, Berlin: Dietz Verlag 1985, S. 50-55.
- Marx, Karl (MEGA² I/13): »Opening of the Labour Parliament – English War Budget«, in: Marx-Engels-Gesamtausgabe, Bd. I/13, Berlin: Dietz Verlag 1985, S. 100-106.
- Marx, Karl (MEGA² I/13): »Attack upon Sevastopol – Clearing of Estates in Scotland«, in: Marx-Engels-Gesamtausgabe, Bd. I/13, Berlin: Dietz Verlag 1985, S. 241-245.
- Marx, Karl (MEGA² I/13): »The Treaty between Austria and Prussia – Parliamentary Debates of May 29«, in: Marx-Engels-Gesamtausgabe, Bd. I/13, Berlin: Dietz Verlag 1985, S. 264-268.
- Marx, Karl (MEGA² I/13): »The War Debates in Parliament«, in: Marx-Engels-Gesamtausgabe, Bd. I/13, Berlin: Dietz Verlag 1985, S. 354-360.
- Marx, Karl (MEGA² I/14): »Rückblicke«, in: Marx-Engels-Gesamtausgabe, Bd. I/14, Berlin: Akademie Verlag 2001, S. 3-7.
- Marx, Karl (MEGA² I/14): »Zur Handelskrise«, in: Marx-Engels-Gesamtausgabe, Bd. I/14, Berlin: Akademie Verlag 2001, S. 48-49.
- Marx, Karl (MEGA² I/14): »The commercial crisis in Britain«, in: Marx-Engels-Gesamtausgabe, Bd. I/14, Berlin: Akademie Verlag 2001, S. 37-41.

- Marx, Karl (MEGA² I/14): »Die Parteien und Cliques«, in: Marx-Engels-Gesamtausgabe, Bd. I/14, Berlin: Akademie Verlag 2001, S. 102-104.
- Marx, Karl (MEGA² I/14): »Lord Palmerston«, in: Marx-Engels-Gesamtausgabe, Bd. I/14, Berlin: Akademie Verlag 2001, S. 123-128.
- Marx, Karl (MEGA² I/14): »Die Koalition zwischen Tories und Radikalen«, in: Marx-Engels-Gesamtausgabe, Bd. I/14, Berlin: Akademie Verlag 2001, S. 143-145.
- Marx, Karl (MEGA² I/14): »Palmerston«, in: Marx-Engels-Gesamtausgabe, Bd. I/14, Berlin: Akademie Verlag 2001, S. 163-165.
- Marx, Karl (MEGA² I/14): »The crisis in England«, in: Marx-Engels-Gesamtausgabe, Bd. I/14, Berlin: Akademie Verlag 2001, S. 166-169.
- Marx, Karl (MEGA² I/14): »Die britische Konstitution – Layard«, in: Marx-Engels-Gesamtausgabe, Bd. I/14, Berlin: Akademie Verlag 2001, S. 170-174.
- Marx, Karl (MEGA² I/14): »Zur Geschichte der französischen Allianz. 24. März 1855«, in: Marx-Engels-Gesamtausgabe, Bd. I/14, Berlin: Akademie Verlag 2001, S. 232-235.
- Marx, Karl (MEGA² I/14): »Prospect in France and England«, in: Marx-Engels-Gesamtausgabe, Bd. I/14, Berlin: Akademie Verlag 2001, S. 259-263.
- Marx, Karl (MEGA² I/14): »»Morning Post« gegen Preußen – Charakter der Whigs und Tories«, in: Marx-Engels-Gesamtausgabe, Bd. I/14, Berlin: Akademie Verlag 2001, S. 329-331.
- Marx, Karl (MEGA² I/14): »Oberhaussitzung«, in: Marx-Engels-Gesamtausgabe, Bd. I/14, Berlin: Akademie Verlag 2001, S. 332-335.
- Marx, Karl (MEGA² I/14): »Die Aufregung außerhalb des Parlaments«, in: Marx-Engels-Gesamtausgabe, Bd. I/14, Berlin: Akademie Verlag 2001, S. 336-339.
- Marx, Karl (MEGA² I/14): »Zur Reformbewegung«, in: Marx-Engels-Gesamtausgabe, Bd. I/14, Berlin: Akademie Verlag 2001, S. 343-344.
- Marx, Karl (MEGA² I/14): »Die Parlamentsreform – Abbruch und Fortdauer der Wiener Konferenzen – Der sogenannte Vernichtungskrieg«, in: Marx-Engels-Gesamtausgabe, Bd. I/14, Berlin: Akademie Verlag 2001, S. 365-368.
- Marx, Karl (MEGA² I/14): »Die Administrativreform-Assoziation«, in: Marx-Engels-Gesamtausgabe, Bd. I/14, Berlin: Akademie Verlag 2001, S. 384-387.
- Marx, Karl (MEGA² I/14): »Der lokale Krieg – Debatte der Administrativreform – Bericht des Roebuck-Komitees usw.«, in: Marx-Engels-Gesamtausgabe, Bd. I/14, Berlin: Akademie Verlag 2001, S. 429-433.

- Marx, Karl (MEGA² I/14): »Der Unfall des 18. Juni – Verstärkungen usw.«, in: Marx-Engels-Gesamtausgabe, Bd. I/14, Berlin: Akademie Verlag 2001, S. 438-441.
- Marx, Karl (MEGA² I/14): »Kirchliche Agitation«, in: Marx-Engels-Gesamtausgabe, Bd. I/14, Berlin: Akademie Verlag 2001, S. 442-447.
- Marx, Karl (MEGA² I/14): »Mitteilungen verschiedenen Inhalts. 30. Juni 1855«, in: Marx-Engels-Gesamtausgabe, Bd. I/14, Berlin: Akademie Verlag 2001, S. 464-466.
- Marx, Karl (MEGA² I/14): »Die Aufregung gegen die Verschärfung der Sonntagsfeier«, in: Marx-Engels-Gesamtausgabe, Bd. I/14, Berlin: Akademie Verlag 2001, S. 529-532.
- Marx, Karl (MEGA² I/14): »Aus dem Parlamente. 13. Juli 1855«, in: Marx-Engels-Gesamtausgabe, Bd. I/14, Berlin: Akademie Verlag 2001, S. 550-553.
- Marx, Karl (MEGA² I/14): »Palmerston – Physiologie der herrschenden Klassen Großbritanniens«, in: Marx-Engels-Gesamtausgabe, Bd. I/14, Berlin: Akademie Verlag 2001, S. 571-574.
- Marx, Karl (MEGA² I/14): »Russell«, in: Marx-Engels-Gesamtausgabe, Bd. I/14, Berlin: Akademie Verlag 2001, S. 575-602.
- Marx, Karl (MEGA² I/14): »Der kommerzielle und finanzielle Zustand«, in: Marx-Engels-Gesamtausgabe, Bd. I/14, Berlin: Akademie Verlag 2001, S. 687-689.
- Marx, Karl (MEGA² I/16): »The Bank Act of 1844 and the Monetary Crisis in England«, in: Marx-Engels-Gesamtausgabe, Bd. I/16, Berlin/München/Boston: De Gruyter Akademie Forschung, 2018, S. 64-68.
- Marx, Karl (MEGA² I/16): »The British Revulsion«, in: Marx-Engels-Gesamtausgabe, Bd. I/16, Berlin/München/Boston: De Gruyter Akademie Forschung, 2018, S. 69-74.
- Marx, Karl (MEGA² I/16): »The Commercial Crisis in England«, in: Marx-Engels-Gesamtausgabe, Bd. I/16, Berlin/München/Boston: De Gruyter Akademie Forschung, 2018, S. 104-109.
- Marx, Karl (MEGA² I/16): »The French Crisis«, in: Marx-Engels-Gesamtausgabe, Bd. I/16, Berlin/München/Boston: De Gruyter Akademie Forschung, 2018, S. 123-127.
- Marx, Karl (MEGA² I/16): »The Attempt upon the Life of Bonaparte«, in: Marx-Engels-Gesamtausgabe, Bd. I/16, Berlin/München/Boston: De Gruyter Akademie Forschung, 2018, S. 199-203.

- Marx, Karl (MEGA² I/16): »The Commercial Crisis in France«, in: Marx-Engels-Gesamtausgabe, Bd. I/16, Berlin/München/Boston: De Gruyter Akademie Forschung, 2018, S. 204-208.
- Marx, Karl (MEGA² I/16): »The Rule of the Pretorians«, in: Marx-Engels-Gesamtausgabe, Bd. I/16, Berlin/München/Boston: De Gruyter Akademie Forschung, 2018, S. 214-216.
- Marx, Karl (MEGA² I/16): »Portents of the Day«, in: Marx-Engels-Gesamtausgabe, Bd. I/16, Berlin/München/Boston: De Gruyter Akademie Forschung, 2018, S. 233-236.
- Marx, Karl (MEGA² I/16): »Bonaparte's Present Position«, in: Marx-Engels-Gesamtausgabe, Bd. I/16, Berlin/München/Boston: De Gruyter Akademie Forschung, 2018, S. 238-242.
- Marx, Karl (MEGA² I/16): »Pelissier's Mission to England«, in: Marx-Engels-Gesamtausgabe, Bd. I/16, Berlin/München/Boston: De Gruyter Akademie Forschung, 2018, S. 243-245.
- Marx, Karl (MEGA² I/16): »Mazzini and Napoleon«, in: Marx-Engels-Gesamtausgabe, Bd. I/16, Berlin/München/Boston: De Gruyter Akademie Forschung, 2018, S. 246-250.
- Marx, Karl (MEGA² I/16): »The Financial State of France«, in: Marx-Engels-Gesamtausgabe, Bd. I/16, Berlin/München/Boston: De Gruyter Akademie Forschung, 2018, S. 264-267.
- Marx, Karl (MEGA² I/16): »Bonaparte's Financial Maneuvers – Military Despotism«, in: Marx-Engels-Gesamtausgabe, Bd. I/16, Berlin/München/Boston: De Gruyter Akademie Forschung, 2018, S. 306-308.
- Marx, Karl (MEGA² I/16): »Political Parties in England – The State of Europe«, in: Marx-Engels-Gesamtausgabe, Bd. I/16, Berlin/München/Boston: De Gruyter Akademie Forschung, 2018, S. 318-320.
- Marx, Karl (MEGA² I/16): »The Indian Bill«, in: Marx-Engels-Gesamtausgabe, Bd. I/16, Berlin/München/Boston: De Gruyter Akademie Forschung, 2018, S. 359-362.
- Marx, Karl (MEGA² I/16): »History of the Opium Trade (First Article)«, in: Marx-Engels-Gesamtausgabe, Bd. I/16, Berlin/München/Boston: De Gruyter Akademie Forschung, 2018, S. 396-398.
- Marx, Karl (MEGA² I/16): »British Commerce and Finance«, in: Marx-Engels-Gesamtausgabe, Bd. I/16, Berlin/München/Boston: De Gruyter Akademie Forschung, 2018, S. 414-417.

- Marx, Karl (MEGA² I/20): »Über P.-J. Proudhon. Brief an Johann Baptist von Schweitzer«, in: Marx-Engels-Gesamtausgabe, Bd. I/20, Berlin: Dietz Verlag 1992, S. 60-67.
- Marx, Karl (MEGA² I/22): »Der Bürgerkrieg in Frankreich. Adresse des Generalrats der Internationalen Arbeiterassoziation an alle Mitglieder in Europa und den Vereinigten Staaten«, in: Marx-Engels-Gesamtausgabe, Bd. I/22, Berlin: Dietz Verlag 1978, S. 179-226.
- Marx, Karl (MEGA² I/30): »Das Elend der Philosophie. Antwort auf Proudhons ›Philosophie des Elends‹« (Von Friedrich Engels redigierte Übersetzung von Eduard Bernstein und Karl Kautsky), in: Marx-Engels-Gesamtausgabe, Bd. I/30, Berlin: Akademie Verlag 2011, S. 238-333.
- Marx, Karl (MEGA² II/1.1): *Grundrisse der Kritik der politischen Ökonomie. Erster Teil*, in: Marx-Engels-Gesamtausgabe, Bd. II/1.1, Berlin: Dietz Verlag 1976.
- Marx, Karl (MEGA² II/1.2): *Grundrisse der Kritik der politischen Ökonomie. Zweiter Teil*, in: Marx-Engels-Gesamtausgabe, Bd. II/1.2, Berlin: Dietz Verlag 1981.
- Marx, Karl (MEGA² II/2): »Zur Kritik der politischen Ökonomie. Erstes Heft«, in: Marx-Engels-Gesamtausgabe, Bd. II/2, Berlin: Dietz Verlag 1980, S. 99-245.
- Marx, Karl (MEGA² II/3.1): *Zur Kritik der politischen Ökonomie (Manuskript 1861-1863). Teil 1*, in: Marx-Engels-Gesamtausgabe, Bd. II/3.1, Berlin: Dietz Verlag 1976.
- Marx, Karl (MEGA² II/3.3): *Zur Kritik der politischen Ökonomie (Manuskript 1861-1863). Teil 3*, in: Marx-Engels-Gesamtausgabe, Bd. II/3.3, Berlin: Dietz Verlag 1978.
- Marx, Karl (MEGA² II/3.5): *Zur Kritik der politischen Ökonomie (Manuskript 1861-1863). Teil 5*, in: Marx-Engels-Gesamtausgabe, Bd. II/3.5, Berlin: Dietz Verlag 1980.
- Marx, Karl (MEGA² II/3.6): *Zur Kritik der politischen Ökonomie (Manuskript 1861-1863). Teil 6*, in: Marx-Engels-Gesamtausgabe, Bd. II/3.6, Berlin: Dietz Verlag 1982.
- Marx, Karl (MEGA² II/4.1): *Ökonomische Manuskripte 1863-1867 (Teil 1)*, in: Marx-Engels-Gesamtausgabe, Bd. II/4.1, Berlin: Dietz Verlag 1988.
- Marx, Karl (MEGA² II/5): *Das Kapital. Kritik der politischen Ökonomie. Erster Band* (Erste Auflage von 1867), in: Marx-Engels-Gesamtausgabe, Bd. II/5, Berlin: Dietz Verlag 1983.
- Marx, Karl (MEGA² II/6): *Das Kapital. Kritik der politischen Ökonomie. Erster Band* (Zweite Auflage von 1872), in: Marx-Engels-Gesamtausgabe, Bd. II/6, Berlin: Dietz Verlag 1987.

- Marx, Karl (MEGA² II/7): *Le Capital. Paris 1872-1875*, in: Marx-Engels-Gesamtausgabe, Bd. II/7, Berlin: Dietz Verlag, 1989.
- Marx, Karl (MEGA² III/1): Brief an Ludwig Feuerbach vom 11. August 1844, in: Marx-Engels-Gesamtausgabe, Bd. III/1, Berlin: Dietz Verlag 1975, S. 63-65.
- Marx, Karl (MEGA² III/4): Brief an Joseph Weydemeyer vom 2. August 1851, in: Marx-Engels-Gesamtausgabe, Bd. III/4, Berlin: Dietz Verlag 1984, S. 163-165.
- Marx, Karl (MEGA² III/8): Brief an Friedrich Engels vom 20. Oktober 1857, in: Marx-Engels-Gesamtausgabe, Bd. III/8, Berlin: Dietz Verlag 1990, S. 184-187.
- Marx, Karl (MEGA² III/9): Brief an Ferdinand Lassalle vom 28. März 1859, in: Marx-Engels-Gesamtausgabe, Bd. III/9, Berlin: Akademie Verlag 2003, S. 369-371.
- Marx, Karl (MEGA² IV/2): Exzerpt aus »Éléments d'Économie Politique. Par J. Mill, traduits par J. T. Parisot. Paris. 1823«, in: Marx-Engels-Gesamtausgabe, Bd. IV/2, Berlin: Dietz Verlag 1981, S. 428-470.
- Marx, Karl (MEGA² IV/3): »1) ad Feuerbach.«, in: Marx-Engels-Gesamtausgabe, Bd. IV/3, Berlin: Akademie Verlag 1998, S. 19-21.
- Marx, Karl (MEW 4): »Die moralisierende Kritik und die kritisierende Moral. Beitrag zur Deutschen Kulturgeschichte. Gegen Karl Heinzen von Karl Marx«, in: Marx-Engels-Werke, Bd. 4, Berlin: Dietz Verlag 1977, S. 331-359.
- Marx, Karl (MEW 6): »Die Thronrede«, in: Marx-Engels-Werke, Bd. 6, Berlin: Dietz Verlag 1961, S. 314-319.
- Marx, Karl (MEW 11): »Der englisch-amerikanische Konflikt – Vorgänge in Frankreich«, in: Marx-Engels-Werke, Bd. 11, Berlin: Dietz Verlag 1978, S. 588-593.
- Marx, Karl (MEW 12): »Der französische Crédit mobilier (Erster Artikel)«, in: Marx-Engels-Werke, Bd. 12, Berlin: Dietz Verlag 1984, S. 20-25.
- Marx, Karl (MEW 12): »Der französische Crédit mobilier (Zweiter Artikel)«, in: Marx-Engels-Werke, Bd. 12, Berlin: Dietz Verlag 1984, S. 26-30.
- Marx, Karl (MEW 12): »Der französische Crédit mobilier (Dritter Artikel)«, in: Marx-Engels-Werke, Bd. 12, Berlin: Dietz Verlag 1984, S. 31-36.
- Marx, Karl (MEW 12): »Die Geldkrise in Europa«, in: Marx-Engels-Werke, Bd. 12, Berlin: Dietz Verlag 1984, S. 53-57.
- Marx, Karl (MEW 12): »Die Wirtschaftskrise in Frankreich«, in: Marx-Engels-Werke, Bd. 12, Berlin: Dietz Verlag 1984, S. 74-79.
- Marx, Karl (MEW 12): »Die bevorstehenden Wahlen in England«, in: Marx-Engels-Werke, Bd. 12, Berlin: Dietz Verlag 1984, S. 149-152.

- Marx, Karl (MEW 12): »Die englischen Wahlen«, in: Marx-Engels-Werke, Bd. 12, Berlin: Dietz Verlag 1984, S. 156-161.
- Marx, Karl (MEW 12): »Englische Greuelthaten in China«, in: Marx-Engels-Werke, Bd. 12, Berlin: Dietz Verlag 1984, S. 162-165.
- Marx, Karl (MEW 12): »Die Lage der Fabrikarbeiter«, in: Marx-Engels-Werke, Bd. 12, Berlin: Dietz Verlag 1984, S. 183-186.
- Marx, Karl (MEW 12): »Die Lage in Europa – Die Finanzlage Frankreichs«, in: Marx-Engels-Werke, Bd. 12, Berlin: Dietz Verlag 1984, S. 234-237.
- Marx, Karl (MEW 12): »Der Crédit mobilier«, in: Marx-Engels-Werke, Bd. 12, Berlin: Dietz Verlag 1984, S. 202-209.
- Marx, Karl (MEW 13): »Spree und Mincio«, in: Marx-Engels-Werke, Bd. 13, Berlin: Dietz Verlag 1961, S. 391-393.
- Marx, Karl (MEW 13): »Die Erfurterei im Jahre 1859«, in: Marx-Engels-Werke, Bd. 13, Berlin: Dietz Verlag 1961, S. 414-416.
- Marx, Karl (MEW 19): Brief an die Redaktion der »Otetschestwennyye Sapiski«, November 1877, in: Marx-Engels-Werke, Bd. 19, Berlin: Dietz Verlag 1987, S. 107-112.
- Marx, Karl (MEW 19): Erster Entwurf einer Antwort auf den Brief von V.I. Sasulitsch, in: Marx-Engels-Werke, Bd. 19, Berlin: Dietz Verlag 1987, S. 384-395.
- Marx, Karl/Engels, Friedrich (MEGA² I/5): *Deutsche Ideologie. Manuskripte und Drucke (1845-1847)*, in: Marx-Engels-Gesamtausgabe, Bd. I/5, Berlin/Boston: De Gruyter Akademie Forschung 2017.
- Marx, Karl/Engels, Friedrich (MEGA² I/10): »Rezensionen aus Heft 2 der »Neuen Rheinischen Zeitung. Politisch-ökonomische Revue«, in: Marx-Engels-Gesamtausgabe, Bd. I/10, Berlin: Dietz Verlag 1977, S. 197-210.
- Marx, Karl/Engels, Friedrich (MEGA² I/10): »Revue. Mai bis Oktober 1850«, in: Marx-Engels-Gesamtausgabe, Bd. I/10, Berlin: Dietz Verlag 1977, S. 448-488.
- Marx, Karl/Engels, Friedrich (MEGA² I/14): »The late British government«, in: Marx-Engels-Gesamtausgabe, Bd. I/14, Berlin: Akademie Verlag 2001, S. 105-110.
- Marx, Karl/Engels, Friedrich (MEGA² I/14): »Kritik der französischen Kriegführung«, in: Marx-Engels-Gesamtausgabe, Bd. I/14, Berlin: Akademie Verlag 2001, S. 203-206.
- Marx, Karl/Engels, Friedrich (MEW 2): »Die heilige Familie oder Kritik der kritischen Kritik. Gegen Bruno Bauer und Konsorten«, in: Marx-Engels-Werke, Bd. 2, Berlin: Dietz Verlag 1980, S. 3-223.

- Marx, Karl/Engels, Friedrich (MEW 3): »Die deutsche Ideologie. Kritik der neuesten deutschen Philosophie in ihren Repräsentanten Feuerbach, B. Bauer und Stirner, und des deutschen Sozialismus in seinen verschiedenen Propheten«, in: Marx-Engels-Werke, Bd. 3, Berlin: Dietz Verlag 1978, S. 9-430.
- Marx, Karl/Engels, Friedrich (MEW 4): »Das Manifest der Kommunistischen Partei«, in: Marx-Engels-Werke, Bd. 4, Berlin: Dietz Verlag 1977, S. 459-493.
- Metzler, Gabriele (1997): *Großbritannien – Weltmacht in Europa. Handelspolitik im Wandel des europäischen Staatensystems 1856 bis 1871*, Berlin: Akademie Verlag.
- Millward, Robert (2013): *The State and Business in the Major Powers: An Economic History 1815-1939*, London/New York: Routledge.
- Morina, Christina (2017): *Die Erfindung des Marxismus. Wie eine Idee die Welt eroberte*, München: Siedler Verlag.
- Neffe, Jürgen (2017): *Marx. Der Unvollendete*, München: C. Bertelsmann Verlag.
- Newman, Saul (2014): »Max Stirner's Political Ethics of Voluntary Inservitute«, in: Wolf-Andreas Liebert/Werner Moskopp (Hg.), *Die Selbstermächtigung der Einzigen. Texte zur Aktualität Max Stirners*, Münster: LIT Verlag, S. 31-66.
- Pagel, Ulrich (2020): *Der Einzige und die Deutsche Ideologie. Transformationen des aufklärerischen Diskurses im Vormärz*, Berlin/Boston: De Gruyter.
- Plass, Hanno (2015) (Hg.): *Klasse, Geschichte, Bewusstsein. Was bleibt von Georg Lukács' Theorie?* Berlin: Verbrecher Verlag.
- Price, Roger (2001): *The French Second Empire. An Anatomy of Political Power*, Cambridge: Cambridge University Press.
- Reichelt, Helmut (1983): »Zur Dialektik von Produktivkräften und Produktionsverhältnissen. Versuch einer Rekonstruktion«, in: Helmut Reichelt/Reinhold Zech (Hg.), *Karl Marx. Produktivkräfte und Produktionsverhältnisse. Entstehung, Funktion und Wandel eines Theorems der materialistischen Geschichtsauffassung*, Frankfurt a.M./Berlin/Wien: Ullstein Verlag, S. 7-59.
- Sartre, Jean-Paul (1982): »Die Kommunisten und der Frieden«, in: Ders., *Krieg im Frieden I. Artikel, Aufrufe, Pamphlete 1948-1954*, Reinbek b. Hamburg: Rowohlt Verlag, S. 75-130.
- Schmidt, Alfred (1962): *Der Begriff der Natur in der Lehre von Karl Marx*, Frankfurt a.M.: Europäische Verlagsanstalt.

- Schmidt, Alfred (1971a): »Der strukturalistische Angriff auf die Geschichte«, in: Ders. (Hg.), *Beiträge zur marxistischen Erkenntnistheorie*, Frankfurt a.M.: Suhrkamp Verlag, S. 194-165.
- Schmidt, Alfred (1971b): *Geschichte und Struktur. Fragen einer marxistischen Historik*, München: Carl Hanser Verlag.
- Schmidt, Alfred (1976): »Zum Begriff des Glücks in der materialistischen Philosophie«, in: *Was ist Glück? Ein Symposium*, München: Deutscher Taschenbuch Verlag, S. 55-107.
- Schmidt, Alfred (1977): »Zum Problem einer marxistischen Historik«, in: Willi Oelmüller (Hg.), *Wozu noch Geschichte?*, München: Wilhelm Fink Verlag, S. 135-181.
- Schnädelbach, Herbert (1999): *G.W.F. Hegel zur Einführung*, Hamburg: Junius Verlag.
- Schönfelder, Anna-Sophie (2016): »Die Register der Kritik in Marx' Journalismus der 1850er Jahre«, in: *Marx-Engels-Jahrbuch 2015/16*, S. 160-191.
- Schönfelder, Anna-Sophie (2018): »Ruhe nach dem Sturm. Louis-Napoléon als zu korrigierender Fehler der Geschichte«, in: Matthias Bohlender/Anna-Sophie Schönfelder/Matthias Spekker (Hg.), »*Kritik im Handgemenge*«. *Die Marx'sche Gesellschaftskritik als politischer Einsatz*, Bielefeld: transcript Verlag, 97-137.
- Schrupp, Antje (1999): *Nicht Marxistin und auch nicht Anarchistin. Frauen in der Ersten Internationale*, Königstein/Taunus: Ulrike Helmer Verlag.
- Schultz, Heiner (o.J.): *Marx und Engels über England oder der ständige Anfang des unvermeidlichen Endes*, Dissertation, Universität Bielefeld.
- Shanin, Teodor (1983): *Late Marx and the Russian Road. Marx and the Peripheries of Capitalism*, New York: Monthly Review Press.
- Spekker, Matthias (2016): »Überlegungen zur konstitutiven Rolle des politischen Handgemenges für Marx' Kritik der politischen Ökonomie«, in: *Marx-Engels-Jahrbuch 2015/16*, S. 192-218.
- Spekker, Matthias (2017): »Zur Problematik des Verhältnisses von Klassenkampf und wissenschaftlicher Kritik im Kapital«, in: *Zeitschrift für kritische Sozialtheorie und Philosophie* 4 (1-2), S. 241-264.
- Spekker, Matthias (2018): »Produktivkraftentfaltung und Kommunismus. Zur Kritik eines Marx'schen Kritikmotivs«, in: Matthias Bohlender/Anna-Sophie Schönfelder/Matthias Spekker (Hg.), »*Kritik im Handgemenge*«. *Die Marx'sche Gesellschaftskritik als politischer Einsatz*, Bielefeld: transcript Verlag, S. 161-201.

- Sperber, Jonathan (2013): *Karl Marx. Sein Leben und sein Jahrhundert*, München: C. H. Beck.
- Stapelfeldt, Gerhard (2009): *Das Problem des Anfangs in der Kritik der Politischen Ökonomie von Karl Marx. Zum Verhältnis von Arbeitsbegriff und Dialektik* (2., überarbeitete, aktualisierte und erweiterte Auflage), Hamburg: Verlag Dr. Kovač.
- Steckner, Anne (2012): »Die Waffen schärfen. Zum Kritikbegriff bei Karl Marx«, in: Marcus Hawel/Moritz Blanke (Hg.), *Kritische Theorie der Krise*, Berlin: Karl Dietz Verlag, S. 146-162.
- Stedman Jones, Gareth (2017): *Karl Marx. Die Biographie*, Frankfurt a.M.: S. Fischer Verlag.
- Stirner, Max (1976): »Recensenten Stirners. Entgegnungen an Feuerbach, Szeli-ga und Hess«, in: Ders., *Kleinere Schriften und seine Entgegnungen auf die Kritik seines Werkes ›Der Einzige und sein Eigentum‹*, Stuttgart: Frommann-Holzboog Verlag, S. 343-396.
- Stirner, Max (2003): *Der Einzige und sein Eigentum*, Stuttgart: Reclam Verlag.
- Taylor, Miles (1996): »The English Face of Karl Marx«, in: *Journal of Victorian Culture* (vol. 1, issue 2), S. 227-253.
- Traugott, Mark (2002): *Armies of the Poor. Determinants of Working-Class Participation in the Parisian Insurrection of June 1848*, New Brunswick/London: Transaction Publishers.
- Žižek, Slavoj (2002): *Revolution at the Gates. A Selection of Writings from February to October 1917, V. I. Lenin, edited and with an Introduction and Afterword by S. Žižek*, London: Verso.

Über die Autorin und die Autoren

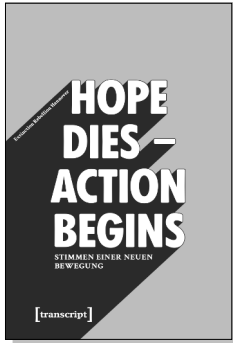
MATTHIAS BOHLENDER, Dr. phil., ist Professor für Politische Theorie am Institut für Sozialwissenschaften der Universität Osnabrück. Seine Forschungsschwerpunkte sind Politische Theorie- und Ideengeschichte, Genealogien moderner Gesellschaftskritik und die Geschichte des politischen Regierungsdenkens. Publikationen u.a.: »Zwischen Wahrheitspolitik und Wahrheitsmanifestation. Zur Genealogie des ›Kommunistischen Manifests‹«, in: Oliver Marchart/Renate Martinsen (Hg.), *Foucault und das Politische. Transdisziplinäre Impulse für die politische Theorie der Gegenwart*, Wiesbaden: Springer VS 2019; »Kritik im Handgemenge«. *Die Marx'sche Gesellschaftskritik als politischer Einsatz*, hrsg. mit Anna-Sophie Schönfelder und Matthias Spekker, Bielefeld: transcript Verlag 2018; »Was ist Kritik? Versuch einer Archäologie«, in: Harald Bluhm/Karsten Fischer/Marcus Llanque (Hg.), *Ideenpolitik. Geschichtliche Konstellationen und gegenwärtige Konflikte*, Berlin: Akademie Verlag 2011; *Metamorphosen des liberalen Regierungsdenkens. Politische Ökonomie, Polizei und Pauperismus*, Weilerswist: Velbrück Wissenschaft 2007.

ANNA-SOPHIE SCHÖNFELDER, M.A., ist wissenschaftliche Mitarbeiterin im DFG-Projekt »Marx und die ›Kritik im Handgemenge‹ – Zu einer Genealogie moderner Gesellschaftskritik« (Universität Osnabrück) und lehrt Politische Theorie und Ideengeschichte an verschiedenen Hochschulen. Ihre Forschungsschwerpunkte sind der politische Journalismus des 19. und 20. Jh., Kritik der politischen Ökonomie, Arendt-Forschung, kritische Sozialphilosophie sowie politische Theorien und Ideologien Europas. Publikationen u.a.: »Kritik im Handgemenge«. *Die Marx'sche Gesellschaftskritik als politischer Einsatz*, hrsg. mit Matthias Bohlender und Matthias Spekker, Bielefeld: transcript Verlag 2018; »Politics contra the functionalisation of man – Hannah Arendt's problematic investigation of ideology and labour«, in: *Zeitschrift für kritische So-*

zialtheorie und Philosophie (Bd. 5, H. 2, 2018); »Die Register der Kritik in Marx' Journalismus der 1850er Jahre«, in: *Marx-Engels-Jahrbuch 2015/16*.

MATTHIAS SPEKKER, M.A., ist wissenschaftlicher Mitarbeiter im DFG-Projekt »Marx und die ›Kritik im Handgemenge‹ – Zu einer Genealogie moderner Gesellschaftskritik« (Universität Osnabrück), lehrt Politische Theorie und lebt in Hamburg. Seine Forschungsschwerpunkte sind Politische Theorie und Ideengeschichte des 19. und 20. Jh., Marx und die Kritik der politischen Ökonomie, Theorien des (Neo-)Liberalismus und kritische Gesellschaftstheorie. Publikationen u.a.: »*Kritik im Handgemenge*«. *Die Marx'sche Gesellschaftskritik als politischer Einsatz*, hrsg. mit Matthias Bohlender und Anna-Sophie Schönfelder, Bielefeld: transcript Verlag 2018; »Friedrich August von Hayek und die politische Theorie des Wirtschaftsliberalismus – Über die bewusste Affirmation der gesellschaftlichen Verkehrung und ihre Folgen«, in: Michael Haus/Sybille De La Rosa (Hg.), *Politische Theorie und Gesellschaftstheorie. Zwischen Erneuerung und Ernüchterung*, Baden-Baden: Nomos Verlag 2016; »Überlegungen zur konstitutiven Rolle des politischen Handgemenges für Marx' Kritik der politischen Ökonomie«, in: *Marx-Engels-Jahrbuch 2015/16*.

Politikwissenschaft



Extinction Rebellion Hannover

»Hope dies – Action begins«: Stimmen einer neuen Bewegung

2019, 96 S., kart.

7,99 € (DE), 978-3-8376-5070-9

E-Book: kostenlos erhältlich als Open-Access-Publikation

E-Book: ISBN 978-3-8394-5070-3

EPUB: ISBN 978-3-7328-5070-9



Thomas Kruchem

Am Tropf von Big Food Wie die Lebensmittelkonzerne den Süden erobern und arme Menschen krank machen

2017, 214 S., kart., 10 SW-Abbildungen

19,99 € (DE), 978-3-8376-3965-0

E-Book: 16,99 € (DE), ISBN 978-3-8394-3965-4

EPUB: 16,99 € (DE), ISBN 978-3-7328-3965-0



Jan Brunner, Anna Dobelmann, Sarah Kirst, Louisa Prause (Hg.)

Wörterbuch Land- und Rohstoffkonflikte

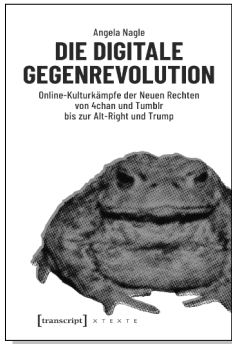
2019, 326 S., kart., Dispersionsbindung, 1 SW-Abbildung

24,99 € (DE), 978-3-8376-4433-3

E-Book: 21,99 € (DE), ISBN 978-3-8394-4433-7

**Leseproben, weitere Informationen und Bestellmöglichkeiten
finden Sie unter www.transcript-verlag.de**

Politikwissenschaft



Angela Nagle

Die digitale Gegenrevolution

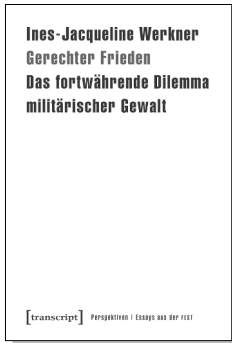
Online-Kulturkämpfe der Neuen Rechten
von 4chan und Tumblr bis zur Alt-Right und Trump

2018, 148 S., kart.

19,99 € (DE), 978-3-8376-4397-8

E-Book: 17,99 € (DE), ISBN 978-3-8394-4397-2

EPUB: 17,99 € (DE), ISBN 978-3-7328-4397-8



Ines-Jacqueline Werkner

Gerechter Frieden

Das fortwährende Dilemma militärischer Gewalt

2018, 106 S., kart.

14,99 € (DE), 978-3-8376-4074-8

E-Book: 12,99 € (DE), ISBN 978-3-8394-4074-2



Judith Vey, Johanna Leinius, Ingmar Hagemann (Hg.)

Handbuch Poststrukturalistische Perspektiven auf soziale Bewegungen

Ansätze, Methoden und Forschungspraxis

2019, 306 S., kart., Dispersionsbindung,

2 SW-Abbildungen, 2 Farbabbildungen

24,99 € (DE), 978-3-8376-4879-9

E-Book: kostenlos erhältlich als Open-Access-Publikation

E-Book: ISBN 978-3-8394-4879-3

**Leseproben, weitere Informationen und Bestellmöglichkeiten
finden Sie unter www.transcript-verlag.de**